



Tönnies

Il culto di Nietzsche

A cura di
Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio

**Un profetico atto di accusa contro
i vizi della filosofia contemporanea**



Editori Riuniti

«Le opinioni e gli errori di Nietzsche - scrive Tönnies - rappresentano per me una questione personale. Mi sono infatuato di quest'autore in un'epoca in cui (al di fuori di una cerchia ristretta) nessuno lo conosceva.» Scritto nel 1897 per sconfiggere una voga filosofico-culturale sempre più dilagante, questo libro non è solo un documento storico, né va solamente gustato come un pamphlet di alta classe, lucido e penetrante. E' soprattutto un aureo esempio di sociologia della cultura, tanto più profetico in quanto sembra capace di cogliere, attraverso Nietzsche e i suoi seguaci, alcuni dei vizi di fondo della cultura contemporanea. A Tönnies, Nietzsche appare come una natura di artista incapace di confrontarsi con la concretezza dei problemi etici e sociali del suo tempo, un filosofo-poeta che sotto un'apparenza eroicamente estremistica cela in sostanza un rassicurante conformismo.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Ferdinand Tönnies

Il culto di Nietzsche

Una critica

Introduzione di Domenico M. Fazio

A cura di Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio

I edizione: maggio 1998
Titolo originale: *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*
Traduzione di Enrico Donaggio
© Copyright Editori Riuniti
via Tomacelli, 146-00186 Roma
Editing: Spell srl - Roma
ISBN 88-359-4488-0

Indice

Introduzione

Nota al testo

Il culto di Nietzsche. Una critica

Sommario - Abbreviazioni

Appendici

Ferdinand Tönnies, Recensione di «Cosi parlò Zarathustra» (1892) - Ferdinand Tönnies, I buffoni di Nietzsche (1893) - Georg Simmel, Recensione di «Il culto di Nietzsche» (1897) - Ferdinand Tönnies, A Friedrich Nietzsche per il 15 ottobre 1903 -

Note

Introduzione

1. Scritto allo scopo di criticare il culto «delle opinioni e degli errori» di Nietzsche, il libretto di Ferdinand Tönnies intitolato *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, apparve a Lipsia nel 1897 e viene tradotto qui per la prima volta in italiano. Oggi, a cent'anni esatti dalla sua pubblicazione, ha innanzitutto il valore di un documento storico concernente la prima fase della ricezione del pensiero nietzscheano nella cultura europea, la fase, cioè, che va dal crollo psichico del filosofo di *Zarathustra*, avvenuto a Torino nel gennaio 1889, alla sua morte, sopraggiunta a Weimar il 25 agosto 1900.

Fino all'inizio degli anni novanta, Nietzsche era stato un pensatore noto soltanto in circoli intellettuali molto ristretti e la diffusione delle sue idee e delle sue opere era stata talmente scarsa che un capolavoro della letteratura di tutti i tempi come *Così parlò Zarathustra*, all'epoca della sua prima pubblicazione, aveva avuto soltanto due misere recensioni¹. Con gli anni novanta, invece, ebbe improvvisamente inizio, in tutt'Europa, una nuova fase della «fortuna» di Nietzsche, che in breve tempo divenne, da semiconosciuto che era, uno degli autori più letti e discussi del momento.

Nel 1888, lo storico danese della letteratura Georg Brandes aveva tenuto all'Università di Copenaghen un ciclo di conferenze sul filosofo di *Zarathustra* nelle quali aveva interpretato il pensiero nietzscheano come una forma di «radicalismo aristocratico». Il successo delle conferenze di Brandes, che furono pubblicate a più riprese e tradotte in diverse lingue², fu tale che, già l'anno seguente, lo scrittore Ola Hansson poté parlare di un «nietzscheanesimo in Scandinavia»³ e di lì a poco, in un breve profilo biografico intitolato *Friedrich Nietzsche. La sua personalità e il suo sistema*,

potè paragonare il filosofo tedesco a una «roccia di granito nel mezzo del letto di un fiume, ai piedi della quale si infrangono le onde del tempo»⁴.

Sorto in Scandinavia, il nietzscheanesimo si diffuse ben presto anche in Germania, provocando una gamma di reazioni che andava dall'accoglienza più entusiastica, alla ripulsa più netta e decisa. Così, mentre in uno scritto del 1890 Leo Berg ebbe modo di definire Nietzsche come «il più grande virtuoso della lingua tedesca»⁵, nel 1891 Hermann Turck dedicò un saggio alla confutazione degli errori filosofici di Nietzsche, «profeta del demonio e padre della menzogna», e giunse sino ad accusarlo di insanità morale⁶. Gli rispose Max Zerbst, l'anno successivo, difendendo le dottrine morali di Nietzsche e giudicando il libro di Tiirck unilaterale e superficiale⁷. Ma la malattia di Nietzsche costituiva, nelle mani dei suoi avversari, un'arma polemica sin troppo efficace. Ne fece uso Kurt Eisner, che in uno scritto apparso nel 1892 vide in Nietzsche un fenomeno psicopatologico⁸, e ne fece addirittura abuso Max Nordau il quale, in un libro che all'epoca ebbe molto successo, *Degenerazione*, trattò Nietzsche come un artista degenerato, e più precisamente alla stregua di «un pazzo furioso che manda fiamme dagli occhi facendo gesti feroci»⁹. Frattanto, tra il 1892 e il 1893, apparve la prima grossa monografia dedicata a Nietzsche: opera di Hugo Kaatz, era intitolata *La visione del mondo di Friedrich Nietzsche* e composta di ben due volumi¹⁰. L'antroposofa Rudolf Steiner poteva, con ragione, già parlare di nietzscheanesimo anche a proposito della cultura tedesca¹¹.

Ma Nietzsche, in Germania, veniva anche interpretato come pensatore politico, e nelle maniere più disparate. Georg Adler, ad esempio, vide nelle sue dottrine sociali l'espressione culturale delle tendenze degli strati più aristocratici e raffinati della borghesia¹². Franz Mehring, il futuro biografo di Marx, in uno scritto del 1891 definì Nietzsche «il filosofo del capitalismo»¹³ e, ancora nella sua celebre *Storia della socialdemocrazia tedesca*, apparsa tra il 1897 e il 1898, parlò del profeta del superuomo come del «filosofo di moda della borghesia»¹⁴. Max Werner, infine, giunse sino ad accostare il pensiero nietzscheano all'azione politica di Otto von Bismarck¹⁵. Sul fronte opposto, Franz Servaes sostenne che, tra il pensiero di Nietzsche e il movimento socialdemocratico,

esistesse «un'identità di pathos e di sentimento»¹⁶. Robert Schellwien, dal canto proprio, si spinse fino ad accostare le personalità di Nietzsche e di Max Stirner, scorrendo in loro «i più conseguenti profeti dell'individualismo»¹⁷, che è come dire dell'anarchismo.

Nel 1894, Lou Andreas-Salomé descriveva con queste parole il diffondersi della moda di Nietzsche in Germania: «Benché da alcuni anni Nietzsche venga nominato più frequentemente di qualsiasi altro pensatore, benché molti scrittori si siano dati da fare, chi per procurargli seguaci, chi per polemizzare contro di lui, tuttavia la sua individualità spirituale è rimasta pressoché sconosciuta nei suoi tratti fondamentali. Infatti, da quando la ristretta e dispersa schiera dei suoi consueti lettori, che sapevano leggerlo veramente, è diventata una vasta schiera di seguaci; da quando ampie cerchie si sono impadronite di lui, gli è capitata la sorte che minaccia ogni scrittore di aforismi: alcune singole idee, isolate dal contesto e perciò interpretabili a piacere, sono state ridotte a motti e parole d'ordine di tutte le tendenze, risuonano nella battaglia delle idee, nei dibattiti di parte da cui Nietzsche era completamente estraneo»¹⁸.

Nietzsche, dunque, aveva già la sua vasta schiera di ammiratori e di seguaci allorché, ai primi di settembre del 1893, sua sorella Elisabeth, vedova dell'agitatore antisemita Bernhard Forster, fece ritorno in Germania dal Paraguay, dopo il fallimento dell'impresa coloniale della *Nueva Germania*. E, nel volgere di pochi mesi, Elisabeth Forster-Nietzsche, dopo avere estromesso dall'impresa prima Franz

Overbeck - l'amico che era accorso a Torino per ricondurre in Germania Nietzsche malato e che conservava molte delle carte appartenute al filosofo - e poi Heinrich Köselitz - Peter Gast, come Nietzsche lo chiamava, uno dei pochi ad essere in grado di decifrarne la non semplice grafia -, intraprese la pubblicazione dell'edizione completa delle *Opere di Friedrich Nietzsche*¹⁹ e, il 2 febbraio del 1894, fondò a Naumburg, in un locale a pianterreno della casa materna, il Nietzsche-Archiv²⁰. Divenuta, nel 1895, con una spregiudicata operazione finanziaria²¹, l'unica erede di tutti i diritti letterari, Elisabeth, dopo la morte della madre Franziska avvenuta nell'aprile del 1897, trasferì la sede dell'Archivio a Weimar, nella villa

«Silberblick», quasi a voler simboleggiare l'accostamento di Nietzsche con altri due grandi della cultura tedesca del passato: Goethe e Schiller. Nel 1895, poi, diede alle stampe il primo dei tre volumi della biografia ufficiale del filosofo²². Il culto di Nietzsche ebbe, così, il suo testo sacro e il suo centro di irradiazione: «Una specie di Mecca del nietzscheanesimo di tutte le confessioni e di tutti i colori»²³.

Essere ammessi al cospetto del filosofo malato divenne un segno di distinzione per coloro i quali si recavano a Weimar. Di quelle visite, che si svolgevano sotto lo sguardo vigile di Elisabeth, sono giunte a noi numerose testimonianze. Una sola, però, di un italiano, l'allora corrispondente da Berlino del «Corriere della Sera», identificabile, forse, nel triestino Ugo Sogliani, che ne fece il seguente resoconto: «Trovammo Federico Nietzsche in un grande stanzone: - Il mio gabinetto da lavoro - egli diceva. Ma quasi tutto che potesse accennare a un lavoro - lavoro di mente - era stato accuratamente allontanato. Non rimanevano che il pianoforte - su cui la buona sorella suonava talvolta, all'inferno, facili gradite melodie - e molti libri illustrati. Parlava e sentiva volentieri ma nessuno di noi tentò - ce n'era stato fatto assoluto divieto - di trarlo da quelle notiziette di cronaca rasoterra alle regioni delle idee. Soltanto un momento riebbe la coscienza di sé, del suo valore nel mondo e nella storia: e fu quando l'amico gli disse: - Vede, anche questo qui che è italiano ha voluto avere l'onore di stringerle la mano. - Ah, italiano! - fece il grande infelice - italiano d'Italia! Andavo una volta tanto spesso in Italia. E là che ho immaginato, che ho scritto quasi tutto *Zarathustra*. Ci voglio tornare ancora. Roma, Venezia! Il mare! Saluto a te, mare! vecchio mare... vecchio e pieno di tempeste come il mio cuore -. La signora Forster tremava come una foglia. Quel ricordo, quella commozione, non avrebbero troppo agitato, fatto male al fratello? Ricondusse il discorso al sole, al caldo, al tempo buono, al tempo cattivo. Poi un'occhiata e un passo verso l'uscio. Era come dire: - Signori, adesso basta, vi prego di lasciarlo in pace. - Adieu - egli ci disse, come fossimo vecchi conoscenti. - Adieu - rispondemmo»²⁴.

Ma l'Archivio Nietzsche di Weimar non fu solamente un luogo di culto, bensì anche una fiorente impresa economica i cui proventi derivavano dai diritti che le eccezionali tirature

delle opere di Nietzsche garantivano, ma anche dalla vendita al minuto di ritratti, busti, statuette del filosofo che veniva fatta ai visitatori. Gli scritti su Nietzsche, nel frattempo, si moltiplicavano a ritmo vertiginoso e si allargava il ventaglio delle differenti interpretazioni: Eugen Kretzer, tracciava un profilo di Nietzsche sulla base dei rapporti personali che aveva avuto con lui negli anni settanta²⁵; Paul Lanzky annoverava l'autore di *Così parlò Zarathustra* tra i maggiori poeti tedeschi contemporanei²⁶; Rudolf Steiner esaltava in Nietzsche il «lottatore contro il suo tempo»²⁷; Alexander Tille leggeva la dottrina morale nietzscheana come una forma di etica evoluzionistica²⁸; Georg Simmel pubblicava un profilo della filosofia morale di Nietzsche²⁹; e Heinrich Mann, fratello del più celebre Thomas Mann, interpretava il pensiero nietzscheano come una «filosofia del capitalismo»³⁰. Nel solo 1897, anno in cui apparve il libretto di Tönnies dedicato al culto di Nietzsche, uscirono in Germania anche un saggio di Leo Berg dedicato al superuomo nella letteratura moderna³¹; un libretto di Julius Duboc intitolato significativamente *Anti-Nietzsche*³²; il testo di una predica contro l'autore dell'*Anticristo* tenuta presso l'Unione delle Chiese evangeliche di Berlino dal teologo Julius Kaftan³³; un libro di ricordi di Nietzsche «filosofo e nobiluomo» scritto dall'amica Meta von Salis-Marschlins³⁴, che era stata una delle principali finanziatrici dell'Archivio di Weimar; un saggio di Alois Riehl, studioso anch'egli legato all'Archivio, nel quale venivano messi in risalto quelli che, secondo l'autore, erano i due aspetti fondamentali della personalità di Nietzsche, l'artista e il pensatore³⁵; e infine il secondo volume della biografia di Elisabeth Forster-Nietzsche³⁶.

Dalla Germania, in quegli stessi anni, il pensiero di Nietzsche si diffuse, ben presto, anche negli altri paesi europei. In Francia fu introdotto da alcuni articoli di Eugène de Roberty, Téodor de Wyzéwa e Jean de Nethy³⁷ e, già nel 1893, furono pubblicate le traduzioni di alcuni scritti nietzscheani come *Le cas Wagner, un problème musical*, e l'antologia *A travers l'oeuvre de Frédéric Nietzsche, extraits de tous ses ouvrages*³⁸. In Italia, Nietzsche giunse dalla Francia grazie a Gabriele D'Annunzio che, nel 1893, recensì la traduzione francese del *Caso Wagner* e, nel 1894, citò ampi brani delle opere

nietzscheane, che conosceva appunto attraverso la già menzionata antologia francese, in un romanzo di successo come *Il trionfo della morte*. La parola superuomo entrava così a far parte del lessico intellettuale italiano³⁹. In Inghilterra, dove per tutta la prima metà degli anni novanta a Nietzsche non furono dedicati che pochi brevi articoli, per lo più anonimi⁴⁰, le sue dottrine cominciarono a diffondersi allorché quello stesso Alexander Tille che aveva interpretato il pensiero nietzscheano come un'etica evoluzionistica pubblicò la prima traduzione inglese di *Così parlò Zarathustra*, come ottavo volume dei *Works of Friedrich Nietzsche*⁴¹. Era il 1896: nello stesso anno vide la luce anche l'undicesimo volume della raccolta, contenente le traduzioni del *Caso Wagner*, di *Nietzsche contra Wagner*, del *Crepuscolo degli idoli*, e dell'*Anticristo*⁴². Nel dibattito che ne scaturì, intervennero autorevolmente il «Times», lo psicologo Havelock Ellis, il commediografo George Bernard Shaw e il filosofo Alfred Seth Pringle Pattison⁴³. Nietzsche divenne anche in Inghilterra un filosofo noto a un pubblico di massa con la pubblicazione della commedia di Shaw *Uomo e superuomo*, avvenuta nel 1903⁴⁴.

Il nietzscheanesimo assumeva, così, in misura sempre maggiore, tutti i caratteri di una vera e propria moda culturale; una moda, oltretutto, che andava ben oltre il ristretto ambito degli studi specialistici di filosofia e di letteratura e pervadeva sempre più anche le altre espressioni della cultura. A questo proposito, ed è solo un esempio tra i tanti che si potrebbero citare, basti pensare al fatto che, nel 1896, fu eseguita per la prima volta a Berlino la Terza Sinfonia di Gustav Mahler, che originariamente avrebbe dovuto intitolarsi *La gaia scienza* e che conteneva i versi della *Seconda canzone di danza* di *Così parlò Zarathustra*⁴⁵. Tönnies, insomma, aveva tutte le ragioni per parlare di un «culto di Nietzsche». Né fu il solo a farlo giacché, fra il 1898 e il 1899, uscirono, nella sola Germania, altri due contributi che portavano un titolo identico⁴⁶.

2. Rispetto a molti di questi nuovi seguaci e ammiratori, Tönnies poteva considerarsi, e in effetti si considerava, un nietzscheano della prima ora: «Le opinioni e gli errori di Nietzsche, [...] rappresentano per me una questione personale. Mi sono infatuato di questo autore in un'epoca in cui (al di

fuori di una cerchia ristretta) quasi nessuno lo conosceva. Allora, all'apparire dei suoi primi libri, io avevo tra i sedici e i ventanni. Egli contò molto per me, e io credevo di capirlo, di sentire insieme a lui. Sotto la sua guida mi accostai, con timore reverenziale, alla filosofia di Schopenhauer e all'arte di Wagner. La sua repentina sconfessione di entrambi mi risultò incomprensibile; mi parve il passaggio da una visione più profonda a una più superficiale. Lessi tuttavia con zelo anche i suoi nuovi libri, traendone diletto e alcune ispirazioni. Sovente mi sono meravigliato di quanto da vicino i miei pensieri sfiorassero i suoi, ma le sue idee sulla *storia della civiltà* mi parvero presto inadeguate, sebbene mi fossi accorto che anche la profondità apparente degli scritti giovanili fosse più una profondità del sentimento che non della conoscenza. Io ho poi percorso altre vie speculative e ho guardato alla più recente produzione di Nietzsche, fin dalle sue prime manifestazioni, con diffidenza e preoccupazione, quantunque non abbia potuto trattenere lo stupore per le sue doti poetico-retoriche allora dispiegate, e sebbene l'«eterno ritorno» destasse in me una sorta di giubilo quale rivelazione dei miei propri pensieri. - Nel loro contenuto prevalente, tuttavia, questi scritti mostrano la brutta immagine di un viso stravolto, spesso il contegno dell'ebbro, dell'esaltato, del disperato... del decadente»⁴⁷.

Tönnies conosceva il pensiero di Nietzsche sin dall'estate del 1873 allorché, studente diciassettenne di filologia classica all'Università di Jena, ebbe modo di leggere *La nascita della tragedia*, che era da poco stata pubblicata⁴⁸. Egli stesso ha raccontato quel suo primo contatto con il pensiero nietzscheano in alcune pagine autobiografiche inserite in una raccolta intitolata *La filosofia tedesca al giorno d'oggi*, apparsa nel 1922: «Del mio primo semestre (cioè del semestre invernale 1872-1873 a Jena) devo inoltre ricordare che vidi nella vetrina di Doebereiner un libriccino il cui titolo mi colpì fortemente: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* di Friedrich Nietzsche. Allora non ci badai: lo studente universitario non poteva permettersi di acquistare il libriccino di Nietzsche. Egli, tuttavia, lo trovò, durante le vacanze estive del 1873, nella sua vecchia biblioteca scolastica di Husum, e lo lesse con godimento, anzi quasi con la sensazione di una rivelazione»⁴⁹.

Dopo la scoperta della *Nascita della tragedia*, Tönnies

divenne uno dei lettori più fedeli delle opere di Nietzsche: tra il 1873 e il 1874, mentre era studente a Lipsia e seguiva le lezioni del maestro di Nietzsche, il filologo classico Friedrich Ritschl, ebbe modo di leggere, via via che venivano pubblicate, la prima e la seconda delle *Considerazioni inattuali*. In particolare, a proposito dell'*Inattuale* sulla storia, Tönnies ha ricordato: «Un giorno, vidi in una libreria la seconda *Inattuale: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. La acquistai e ne fui profondamente commosso. D'allora in poi, ho comprato ogni lavoro di Nietzsche non appena usciva, anche se con entusiasmo che diminuiva a poco a poco»⁵⁰.

Tra il 1878 e il gennaio 1880, mentre Tönnies era impegnato nello studio del *Capitale* di Marx, apparvero i due volumi di *Umano, troppo umano*, l'opera che, con la sua filosofia dello «spirito libero», segnava il passaggio dalla cosiddetta fase romantica a quella che viene considerata la fase illuministica del pensiero nietzscheano. E, se nella fase precedente i suoi numi tutelari erano stati Schopenhauer e Wagner, ora Nietzsche dedicava il primo volume di *Umano, troppo umano* «alla memoria di Voltaire» e, nel *Viandante e la sua ombra*, celebrava la semplicità di Epicuro. Frattanto, le sue condizioni di salute, già molto precarie, nel corso del 1879 erano gravemente peggiorate e si era sparsa, addirittura, la falsa notizia della sua morte.

Del reale stato di salute del filosofo, Tönnies ebbe modo di informarsi all'inizio del 1880, nel corso di una visita resa a Chemnitz all'editore Schmeitzner, che era appunto l'editore degli scritti nietzscheani, e ne riferì in una lettera a Friedrich Paulsen, nella quale accennò anche alle nuove posizioni teoriche assunte da Nietzsche nella sua ultima opera: «Nietzsche non è malato di mente (come ha messo in giro qualche sorta di gentaglia), vive a Naumburg da sua madre e soffre in maniera spaventosa di dolori di testa così forti che, verosimilmente, non gli resta ancora molto da vivere. Nietzsche e i suoi amici si sono allontanati dalla cerchia di Richard Wagner perché questa sprofonda sempre di più nelle nebbie della metafisica e del misticismo - così almeno dice il signor Schmeitzner - e naturalmente non ne vuol sapere del nuovo Nietzsche illuminista»⁵¹. Paulsen, dal canto proprio, riferendo all'amico di aver letto qualche cosa di *Umano, troppo*

umano, commentò con grande meraviglia che Nietzsche era «divenuto veramente un altro», che era passato «dalla metafisica al puro positivismo», che aveva abbandonato le idee di Schopenhauer per diventare «un seguace di Epicuro»: forse, concludeva Paulsen, «anche Rée ha una parte nel cambiamento»⁵².

Che all'origine del mutamento di rotta del pensiero nietzscheano vi fossero la vicinanza del filosofo ebreo Paul Rée - il quale aveva vissuto con Nietzsche a Sorrento dall'ottobre del 1876 al maggio del 1877 - e l'influsso delle sue opere, - *Osservazioni psicologiche*, pubblicata anonima nel 1875, e *Sull'origine dei sentimenti morali*, pubblicata a Chemnitz dallo stesso editore degli scritti di Nietzsche nel 1877 -, era l'impressione non solo di Paulsen, ma anche di Richard e Cosima Wagner. Lo stesso Erwin Rohde, dopo aver letto l'ultimo libro dell'amico, aveva per l'appunto rimproverato a Nietzsche di essere diventato «improvvisamente Rée»⁵³. Quanto a Tönnies, invece, egli proseguì la sua relazione a distanza con Nietzsche anche attraverso la successiva frequentazione che ebbe, a Berlino, proprio con Paul Rée.

Difatti, tra il dicembre del 1882 e l'inverno del 1886-87, Tönnies frequentò il salotto berlinese di Rée e di Lou Salomé, la giovane e affascinante intellettuale russa nella quale Nietzsche aveva creduto di intravedere una possibile allieva ed alla quale aveva rivolto reiterate quanto maldestre proposte di matrimonio. La casa di Rée e di Lou era frequentata da numerosi intellettuali della Berlino del tempo, fra i quali Paul Deussen, già compagno di liceo di Nietzsche e futuro curatore dell'edizione critica delle opere di Schopenhauer; Heinrich Romundt, già collega di Nietzsche all'Università di Lipsia e da questi «convertito» allo schopenhauerismo; Heinrich von Stein, un tempo precettore del piccolo Sigfried Wagner ed ora amico di Nietzsche. E, tra i frequentatori di quel cenacolo culturale, vi era anche quel Georg Brandes che, qualche anno più tardi, sarebbe entrato in rapporti epistolari con Nietzsche ed avrebbe svolto un ruolo determinante nella diffusione del suo pensiero in Scandinavia prima e in Germania poi. Visti i nomi degli ospiti, non è affatto inverosimile che nel salotto letterario di Rée e di Lou si discutesse anche di Nietzsche e delle sue opere.

Nell'estate del 1883, poi, Tönnies, insieme con Rée e Lou

Salomé, fu in Alta Engadina, dove anche Nietzsche si trovava in villeggiatura. Il suo desiderio di fare la conoscenza personale del filosofo di cui conosceva tutte le opere, tuttavia, non poté essere esaudito poiché, dopo l' *affaire Lou*, i rapporti tra Nietzsche e i suoi due amici di un tempo si erano bruscamente interrotti. Partiti che furono Lou e Rée, Tönnies restò ancora per qualche giorno a Sils Maria dove, com'egli stesso ha raccontato, ebbe modo più volte di «incontrare il solitario»: «Mi parve - ha scritto Tönnies - che lo sguardo ardente dei suoi stanchi occhi si dirigesse verso di me. Mi parve che egli sapesse di me, ma non ne sono sicuro. Ho cercato, una volta, di fargli visita a Naumburg, ma egli non c'era, ed ebbi un intimo colloquio con la sua graziosa madre. Spesso gli ho scritto lunghe lettere - nel pensiero: di scriverne e spedirne di vere, me lo ha impedito la mia abituale timidezza. Oggi mi meraviglio di essermi lasciato sfuggire Nietzsche»⁵⁴.

Il racconto di quell'estate del 1883 trascorsa da Tönnies in Alta Engadina contiene un ulteriore particolare significativo: «Nell'ufficio postale di Sils Maria - ha narrato Tönnies - vidi le bozze di stampa della prima parte di *Così parlò Zarathustra* e, quando in autunno rividi Lou Salomé a Berlino, le portai il libro fresco di stampa e glielo lessi. Il *pathos* e l'affettazione ci sembrarono qualche cosa di comico. Credevamo di ritrovare in quello scritto il vero Nietzsche, che aveva celebrato la memoria di Voltaire ed era stato sotto l'influsso di Rée»⁵⁵.

Proprio allo *Zarathustra* è dedicato un primo scritto su Nietzsche di Ferdinand Tönnies: una breve recensione apparsa sulla "Deutsche Literaturzeitung" nel 1892, nella quale egli affermò che le anime semplici e giovani «devono essere messe in guardia dall'acqua di fuoco di Zarathustra»⁵⁶, che considerava, evidentemente, una sorta di droga spirituale. Ma, prima di pubblicare *Der Nietzsche-Kultus*, Tönnies tornò ancora due volte ad occuparsi di Nietzsche, in altrettanti scritti apparsi sulla rivista «Ethische Kultur». Il primo di essi, intitolato *Nietzsche Narren*, appare particolarmente significativo poiché egli, di fronte alle prime manifestazioni del culto del filosofo di *Zarathustra*, invitò a distinguere, tra gli scritti di Nietzsche, quelli buoni e quelli meno buoni. «E' questo lo spettacolo sgradevole - affermò allora Tönnies. - Un tempo Nietzsche aveva scritto libri raffinati e geniali, e rimase

sconosciuto. Scrisse alcuni libri semifolli, e divenne famoso.»⁵⁷

3. Il libretto di Tönnies, del quale abbiamo delineato brevemente il contesto culturale e personale, si propone per l'appunto di analizzare le ragioni di un fenomeno di sociologia della cultura così nuovo e, per certi versi, così paradossale, come il sorgere e il diffondersi della nuova moda di Nietzsche. Che uno scrittore di cose filosofiche sia conosciuto e letto anche al di fuori della cerchia ristretta degli specialisti - egli osserva - è già di per sé un fatto notevole: che cosa dire, allora, «quando viene letto con *entusiasmo*, quando il lettore si professa suo seguace, quando i suoi pensieri vengono recepiti e diffusi come una liberazione e una rivelazione, quando si crede di aver trovato in un pensatore una *guida* nelle peregrinazioni della vita»⁵⁸? Di fronte alla diffusione di quello che a lui pare un vero e proprio culto, il sociologo tedesco intende rivolgersi soprattutto «alla gioventù avida di apprendere», la quale «vuole sapere quale consistenza abbia questa nuova dottrina del superuomo, dell'aristocratica valutazione e trasvalutazione “al di là del bene e del male”, della “morale dei signori”, per invitarla «alla prudenza, all'accortezza e alla sobrietà»⁵⁹.

L'autore di *Comunità e società* si sofferma soprattutto sulle dottrine etiche e sociali di Nietzsche, esaminandole alla luce delle acquisizioni teoriche della sociologia che, a suo giudizio, rappresenta una delle manifestazioni più avanzate della cultura a lui contemporanea. La nuova scienza sociale, infatti, gli sembra in grado di conciliare la concezione evoluzionistica della realtà, sorta sul terreno delle scienze biologiche, con la concezione materialistica della storia, scaturita dall'analisi economica del modo di produzione capitalistico. Essa, in tal modo, non si accontenta di fornire una descrizione statica della realtà sociale, ma, mostrando le tendenze del suo mutamento, «individua il suo compito in quella più modesta arte *socratica*, a cui *Karl Marx* ha conferito per primo un significato sociale: la *maieutica*. L'accorciamento delle doglie dei necessari pro cessi evolutivi è l'oggetto di quest'arte»⁶⁰. Vista in una simile prospettiva, la sociologia rappresenta, agli occhi di Tönnies, un atteggiamento positivo e critico al tempo stesso, l'unico, in ogni caso, in grado di fornire un orientamento sicuro nel mezzo delle «tempeste» che caratterizzano la cultura della fine

del secolo diciannovesimo⁶¹.

Del resto, secondo Tönnies, gli stessi fraintendimenti, le stesse distorsioni e le stesse strumentalizzazioni, molto spesso tra loro contraddittorie, che le dottrine di Nietzsche hanno dovuto subire nella Germania del suo tempo, rappresentano un sintomo eloquente di tutta l'inquietudine e di tutta la confusione che dominano il panorama culturale della sua epoca. Tönnies passa in rassegna soprattutto le strumentalizzazioni politiche del pensiero di Nietzsche, mostrando come questa o quella particolare dottrina nietzscheana venga estrapolata dal proprio contesto e trasformata in una parola d'ordine dai diversi gruppi sociali, dalle diverse classi e dai diversi partiti che si contendono il predominio nella vita politica e culturale della Germania di Guglielmo II. Gli «animi artistici veri e profondi», - egli osserva - i quali rivendicano il proprio diritto ad essere se stessi, ma anche i democratici e i socialisti, che lottano per la libertà e per lo sviluppo spirituale e tentano di «liberarsi dall'immane peso dei costumi e delle opinioni tradizionali», si ispirano a Nietzsche, interpretando in chiave libertaria, come «un oltraggio esaltante alle autorità ottuse e alle opinioni convenzionali»⁶², motivi dottrinali quali l'esaltazione del genio e dello spirito libero. I pensatori politici della classe abbiente, alleati della burocrazia statale, strumentalizzano in chiave patriottistica e nazionalistica il pensiero di un uomo come Nietzsche, «di idee assolutamente internazionali, uno che disconosce e spregia quel che è tedesco»⁶³, enfatizzandone i motivi volontaristici. I teorici del libero mercato, invece, vedono nella volontà di potenza la teoria caratteristica dell'«epoca della competizione crescente e del contrasto tra le classi sociali»⁶⁴. Gli aristocratici, inoltre, i quali sentono minacciato il loro *status* di privilegio a causa dell'ascesa della borghesia, trovano, nella teorizzazione di una morale dei signori, una giustificazione filosofica delle loro anacronistiche pretese di dominio⁶⁵. Infine, vi è anche chi paragona le dottrine di Nietzsche a quelle di Max Stirner, facendone un anarchico: «che incontro bizzarro!», commenta Tönnies⁶⁶.

Ad ogni gruppo sociale, ad ogni classe, ad ogni partito politico corrisponde, insomma, un Nietzsche diverso. Ma, soggiunge l'autore di *Comunità e società*, se è vero che gli

esponenti delle diverse tendenze politiche in conflitto hanno tutto l'interesse a costruirsi l'interpretazione di Nietzsche che più fa loro comodo, è anche vero che le dottrine del filosofo di *Zarathustra* si prestano con facilità ad ogni sorta di strumentalizzazione. Il fatto è, osserva Tönnies, che Nietzsche non è riuscito ad elaborare una sua teoria della società che tenesse conto delle riflessioni biologiche e di quelle sociologiche: egli «ha giocato con tutte queste idee, ma non è riuscito a portare a termine o anche solo a esaminare con rigore uno di questi pensieri». Per lui, è questo secondo Tönnies il punto di maggior debolezza delle idee sociali e politiche di Nietzsche, «tutto il complicato problema della evoluzione sociale [...] è contenuto nel problema della morale»⁶⁷: egli, perciò, non si è mai chiesto se, veramente, le dottrine morali possano avere effetti così notevoli sulle strutture sociali e si è precluso, in tal modo, la possibilità di comprendere come i fenomeni che osserva riposino su fondamenta che giacciono molto più in profondità e cioè, come Tönnies ispirandosi al Marx di *Per la critica dell'economia politica* lascia intendere, sui rapporti economici di produzione⁶⁸.

La parte centrale del saggio di Tönnies (paragrafi 8-21) è dedicata a delineare i momenti principali dell'operosità filosofica dell'autore di *Così parlò Zarathustra*, che è suddivisa in tre fasi caratteristiche. Queste fasi, precisa Tönnies, «rappresentano, a loro volta, una sorta di circolo, un allontanamento e un ritorno alle origini. L'evoluzione non è conclusa, né intimamente compiuta»⁶⁹.

Tönnies tratteggia, innanzitutto, la personalità del giovane Nietzsche, basandosi esplicitamente sulla presentazione che ne aveva fatto la sorella Elisabeth nel primo volume della sua alquanto agiografica biografia⁷⁰: «Scorgiamo una natura predisposta al sogno e all'entusiasmo, dalla grande passione e talento per la musica, di miti inclinazioni, dall'abilità crescente nello scrivere versi e nel comporre; uno studente normale, scrupoloso, che si dedica con amore alle lingue antiche in un istituto che funziona in modo esemplare; un figlio e un fratello affettuoso, un compagno allegro e un amico fedele che dona una parte del suo cuore alla vita studentesca, pur non calandosi interamente in essa; che cerca svaghi e piaceri nei

concerti e nei teatri, nella nobile vita domestica; stimato da maestri eccellenti come filologo intelligente e meticoloso, che coltiva i suoi pensieri in silenzio; poi, però, sorpreso ed estasiato dalla ricchezza della sapienza di *Schopenhauer*, rapito dal suo modo di scrivere sfavillante, si incontra in questa venerazione con il musicista *Richard Wagner* che gli accorda il suo favore e lo lusinga; un giovane ancora immaturo nella sua vita interiore che, in modo troppo repentino e precoce, viene investito del titolo di professore, gettato in un mare di attività, incombenze, interessi, e poi trasferito sul teatro di una guerra (1870) che scuote potentemente il suo animo e dà vita ai suoi pensieri. Così egli fa ingresso nella sua prima fase letteraria che lo vede interamente in balia di quello stregone di Wagner, la cui personalità dominante incatena a sé con compiacimento e amore un giovane così ardente e lo pone al proprio servizio»⁷¹.

Tönnies passa poi ad analizzare gli scritti appartenenti alla prima fase del pensiero nietzscheano, soffermandosi su *La nascita della tragedia*, che non esita a definire «uno scritto geniale»⁷², nel quale l'autore, nonostante l'ancor giovane età, parla con la sicurezza e la solennità di una fede. E, sempre secondo Tönnies, il valore dell'opera — al di là dell'ipotesi filologica sull'origine della tragedia e al di là dell'auspicio di una rinascita del mito tragico nella musica tedesca contemporanea, sotto l'influsso della filosofia di Kant e di Schopenhauer -, consiste soprattutto nel fatto che Nietzsche, con le sue figure di Apollo e Dioniso, abbia ben individuato il caratteristico contrasto che in tutte le epoche si manifesta tra la scienza e l'arte. Ma si tratta di un contrasto che lo stesso Nietzsche sarà costretto a vivere anche in prima persona, cosicché sarà proprio il suo ondeggiare tra arte e scienza a caratterizzare le diverse fasi del suo pensiero. All'epoca della *Nascita della tragedia* e delle *Considerazioni inattuali*, prosegue Tönnies, le simpatie di Nietzsche sono tutte a favore dell'arte: egli giunge a sostenere che «solo come fenomeno estetico l'esistenza del mondo è giustificata»⁷³, e fissa, come compito fondamentale della civiltà, l'educazione del genio. In tal modo, secondo l'autore di *Comunità e società*, Nietzsche finisce col sottovalutare gli effetti positivi della scienza la quale, attraverso l'utile lavoro della tecnica, si adopera per migliorare

le condizioni reali di vita degli uomini. Ma, soprattutto, in questo modo, egli mette capo a una concezione filosofica di tipo soggettivistico ed estetico, che è agli antipodi rispetto alle posizioni della scienza sociale delle quali Tönnies è convinto sostenitore⁷⁴.

Alla seconda fase dell'operosità filosofica di Nietzsche appartengono gli scritti intitolati *Umano, troppo umano*, *Aurora* e *La gaia scienza*, «i migliori che Nietzsche abbia scritto»⁷⁵. In essi, Nietzsche porta a compimento il distacco da Schopenhauer e da Wagner, il superamento delle giovanili posizioni romantiche e, quel che più conta, realizza una sorta di liberazione e di ricerca di se stesso: «La cosa più interessante - commenta Tönnies - è infatti il modo in cui egli cercò la sua via, ben più delle vie stesse che, in ultima istanza, rappresentano soltanto un grande vagare»⁷⁶.

Mentre nella fase wagneriana e schopenhaueriana del suo filosofare Nietzsche aveva esaltato soprattutto il valore dell'arte e del genio creatore, vivere all'altezza della conoscenza diviene ora la sua nuova parola d'ordine ed egli pone al centro della sua riflessione il problema morale, sulla scia degli autori francesi dell'illuminismo e degli utilitaristi inglesi. E, a questo proposito, Tönnies si sofferma a mettere in evidenza l'influsso esercitato su Nietzsche, nelle opere appartenenti a questo periodo intermedio, dall'autore delle *Osservazioni psicologiche* e di *L'origine dei sentimenti morali*, quel Paul Rée che, sono parole di Tönnies, «si era posto il compito di far progredire una visione rigorosamente scientifica, razionalistica dell'uomo e della sua civiltà e di arricchirla grazie al contributo della dottrina biologica deirevoluzione»⁷⁷. Si tratta, principalmente, della negazione della libertà del volere e della affermazione della necessità di tutte le azioni umane, per cui Rée, contrapponendosi a Kant, conclude che «l'uomo morale non è più vicino al mondo intelligibile dell'uomo fisico»⁷⁸; nonché della sottolineatura della enorme importanza delle condizioni sociali e storiche nella genesi dei concetti morali. Sulla scorta di Rée, ma anche di Schopenhauer, Nietzsche, sempre secondo Tönnies, ha scritto, a questo proposito, molte parole eccellenti, come quando ha affermato che la visione della rigorosa necessità delle azioni umane è il pensiero che «traccia la linea di confine che separa

le teste filosofiche dalle altre»⁷⁹. Ma, come l'autore di *Comunità e società* fa notare, la genesi dei giudizi morali è qualche cosa di troppo complesso per essere ridotta, come Nietzsche già in *Umano, troppo umano* lascia intendere, al semplice contrasto tra nobile e basso, tra signore e schiavo⁸⁰. Infatti, vi sono molti tipi di concetti morali, e ciascun tipo ha una sua peculiare origine. Perciò, sempre secondo Tönnies, Nietzsche avrebbe dovuto indagare, ad esempio, anche la differenza tra morali rigoriste e morali lassiste, tra morali razionaliste e morali del sentimento.

Né Nietzsche ha colto nel segno quando, in *Aurora*, ha trattato le idee socialiste come una forma di etica utilitaristica culminante nel sacrificio del singolo. Il socialismo, infatti, nella visione di Tönnies, non ha una fondazione morale, quantunque possa e debba contribuire ad elevare il pathos morale nella società: «L'uomo buono riconosce come insensata e avverte come ingiusta, l'accumulazione della ricchezza nazionale, prodotta consumando le forze del popolo, nelle mani di monopolisti delle ferrovie e delle banche, di *lords* del cotone e del ferro, di fabbricanti di alcool e di birra, e giù fino ai semplici avventurieri, agli spe-dilatori e ai furfanti. È questo il campo di una discussione la cui portata è al contempo economica, politica e morale. Ma essa sta al di là dell'ambito nietzscheano»⁸¹. Il fatto è, sempre secondo Tönnies, che Nietzsche, nonostante tutti i suoi tentativi di indagine fredda e razionale dei fenomeni morali, «resta sempre un'anima bella estetica»⁸², «una natura d'artista»⁸³ e, se ciò può contribuire a rendere attraenti i suoi pensieri, nondimeno ne indebolisce il contenuto. Così, sebbene egli si soffermi a descrivere l'epoca delle macchine e della democrazia, manifesti tutta la sua indignazione nei confronti dello sfruttamento del proletariato e giunga addirittura a comprendere l'importanza veramente rivoluzionaria dell'introduzione della stampa, delle macchine, della ferrovia e del telegrafo, tuttavia «non ha "osato" anche soltanto occuparsi, in modo approfondito, di questa gigantesca rivoluzione della vita»⁸⁴ ed è, perciò, rimasto prigioniero dell'opinione volgare secondo la quale il socialismo scaturirebbe solo dalle teste di individui irrequieti e si risolverebbe in una sorta di «beatitudine cinese»⁸⁵. In tal modo, afferma Tönnies, Nietzsche non è andato oltre una

visione «tardo borghese»⁸⁶, fondata sulla valorizzazione della piccola proprietà e del ruolo del ceto medio.

Nell'ultima opera della seconda fase del suo filosofare, *La gaia scienza*, Nietzsche si presenta come un convalescente. Tönnies non nasconde un moto di umana compassione allorché rammenta come Nietzsche abbia scritto le opere del secondo periodo tra le più atroci sofferenze e osserva che, sebbene nei suoi scritti Nietzsche abbia parlato della malattia per lo più per metafora e quasi con riserbo, come se si trattasse di sofferenza solamente spirituale, si trattava, in realtà, di sofferenze fisiche e delle peggiori. Lo attesta, tra l'altro, anche una lettera privata, da Nietzsche indirizzata a Lou Salomé e da lei successivamente pubblicata⁸⁷.

All'epoca in cui Nietzsche scriveva *La gaia scienza* risale anche quello che, secondo Tönnies, rappresenta un avvenimento di fondamentale importanza per lo sviluppo successivo del pensiero nietzscheano: il sorgere in lui di «un'idea *metafisica* che, da quel momento fino alla fine, prese a brillare innanzi ai suoi occhi come una stella lucente: l'idea dell'eterno ritorno»⁸⁸. Si tratta dell'idea che avrebbe dovuto costituire la sommità del suo edificio teorico e della quale Nietzsche tentò invano di dare una fondazione scientifica. Preso atto dell'impossibilità di dare una dimostrazione fisica della dottrina dell'eterno ritorno, Nietzsche diede, allora, al suo pensiero una direzione completamente diversa, con la stesura del «poema epico-retorico» *Così parlò Zarathustra*.

Con lo *Zarathustra* si compie quello che Tönnies considera l'ultimo cambiamento di rotta del pensiero di Nietzsche e il definitivo ritorno alla sua vocazione originaria, l'arte: «Spirito d'artista entusiasta, stravagante e appassionato, esuberante: questo è il vero Nietzsche»⁸⁹. Ed egli non riuscì a conciliare i suoi naturali impulsi artistici con la passione per la verità e per la scienza: i suoi scritti, da questo momento in poi, persero il tono fresco e mite che caratterizzava le opere della seconda fase, per assumere un tono «insistente, anzi lamentoso e collerico»⁹⁰. Ciononostante, Tönnies ammette: «Noi però non ci nascondiamo il fatto che qualcosa di possente e geniale si agita e vibra in questi scritti, così com'era vivo nell'animo del loro autore. E ciò vale in modo eminente per lo *Zarathustra*, per quanto in esso pure compaia, e talora anzi predomini,

qualche cosa di ripugnante, di stridulo e di distorto, di privo di vita»⁹¹.

Tönnies si sofferma sulle quattro parti dello *Zarathustra*, sottolineando le differenze sussistenti tra i diversi libri, scritti in epoche differenti, e proponendo di considerare il primo libro dell'opera come se appartenesse ancora alla seconda fase del pensiero nietzscheano. Esso rappresenterebbe, cioè, una sorta di intermezzo creativo, in attesa della fondazione scientifica della dottrina dell'eterno ritorno. Perciò, secondo Tönnies, il libro, nel suo insieme, ha lo stesso tono fresco e piacevole delle opere del periodo positivista. Anche la stessa dottrina del superuomo, che Nietzsche per la prima volta vi prospetta, andrebbe intesa in senso scientifico ed evoluzionistico. In quel primo libro, insomma, «il superuomo somiglia maggiormente al saggio, che al tiranno e al barbaro, un eroe della conoscenza nobile e mite»⁹². Le rimanenti parti dell'opera testimoniarebbero, al contrario, del fallimento del tentativo nietzscheano di dare una conferma scientifica dell'idea dell'eterno ritorno. Nietzsche, in sostanza, avrebbe dubitato di poter fondare la sua dottrina metafisica. E perciò «la poetò». In tal modo, però, «l'eterno ritorno soffoca la teoria dell'evoluzione e il superuomo viene sempre più collocato nella *realtà*; egli rappresenta la cima sveltante della “volontà di potenza”; la superbia e la baldanza prendono il posto della speranza, della gioia di creare e dell'esortazione; Zarathustra stesso si reputa un superuomo, che guarda con disprezzo la gente piccola e meschina»⁹³. L'opera assunse, così, un tono ansante, impetuoso, frenetico, affettato e pieno di inutile pathos. Eppure, ciò non toglie che lo *Zarathustra* contenga anche, e Tönnies non esita ad ammetterlo, «parti e discorsi di meravigliosa, possente melodia»⁹⁴: si tratta, in particolare, dei canti intitolati *L'ora senza voce*, *Il convalescente*, *La seconda canzone di danza*, *I sette sigilli*, *Il canto del nottambulo*, dei quali Tönnies riporta ampi brani. E l'indubbia bellezza poetica di questi canti dello *Zarathustra* fornisce un'ulteriore, chiarissima testimonianza del paradossale destino di Nietzsche: «Voleva far avanzare la scienza, fondare la verità, e dalla sua bocca fluivano ditirambi»⁹⁵.

Al di là del bene e del male, *La genealogia della morale*, *Il caso Wagner*, *Il crepuscolo degli idoli* e *L'Anticristo*, gli scritti

dell'ultimo periodo creativo di Nietzsche, sono, secondo il giudizio di Tönnies, senz'altro i meno originali e significativi di tutta la sua operosità filosofica. In essi, Nietzsche cercherebbe di superare lo stile aforistico e frammentario per dare maggiore unità e coesione alle proprie riflessioni, ma senza riuscirci: «Un'agitazione febbrile e una passionalità sporadica affollano sempre più le righe»⁹⁶.

Il filosofema che domina quest'ultima fase della riflessione nietzscheana è, senza dubbio, il concetto della *décadence*. Si tratta, tuttavia, secondo Tönnies, di un concetto che Nietzsche ha adoperato per designare tutto ciò che gli riusciva sgradito e, quindi, in maniera vaga e non rigorosa.

Del resto, e qui è il sociologo che parla, se è vero che Nietzsche ha indicato con acume alcuni sintomi culturali della *décadence* dell'Europa occidentale, è pur vero che egli si illude di poter risolvere con un'unica formula quello che, invece, è un problema assai più complesso e richiederebbe innanzitutto lo studio economico dei processi di formazione e di consolidamento del modo di produzione capitalistico. Nietzsche, invece, non ha avuto alcun sentore di questi aspetti del problema: a ben guardare, purtroppo, la sua riflessione sulla *décadence* mostra soltanto «le tracce della sua propria *décadence*, che provoca compassione»⁹⁷.

Alla critica circostanziata e puntuale delle dottrine etiche e sociali dell'ultimo Nietzsche è dedicata l'ultima parte (paragrafi 21-27) del saggio di Tönnies. Nell'affrontarla, il sociologo tedesco fa tesoro soprattutto dell'armamentario teorico messo a punto in *Comunità e società*.

Nell'opera che è considerata il suo capolavoro, Tönnies aveva preso le mosse da una concezione materialistica della storia, che spiega il sorgere della civiltà borghese come un passaggio da forme economiche di tipo precapitalistico alla proprietà privata dei mezzi di produzione industriali. Egli, tuttavia, aveva reinterpretato in maniera originale questi concetti marxiani, descrivendo le trasformazioni della civiltà moderna nei termini di un'evoluzione, da una organizzazione sociale di tipo comunitario, alla società. La comunità è intesa da Tönnies come «vita reale e organica»⁹⁸: un tempo, nel suo seno, gli individui erano legati tra loro da vincoli di appartenenza, di comprensione, di solidarietà. Vigeva una

morale di tipo «femminile», basata sui «caldi impulsi del cuore»⁹⁹, sul sentimento e sull'altruismo. La odierna società, al contrario, è considerata da Tönnies come una «formazione ideale e meccanica»¹⁰⁰: al suo interno, gli individui sono non già essenzialmente legati, bensì essenzialmente separati. Nell'ambito della società, che è descritta quasi in termini hobbesiani, gli individui stanno in perpetua lotta e competizione l'uno nei confronti dell'altro. Vigé una morale di tipo «maschile», basata sul «freddo intelletto»¹⁰¹, sul calcolo razionale dell'utile personale e, dunque, suirindividualismo, quando non sull'egoismo. Ma, secondo Tönnies, la società non può sussistere senza conservare in sé l'antico vincolo comunitario: ripristinare il rapporto organico tra la società e le sue parti è, quindi, il compito che Tönnies assegna al socialismo. Tra una simile concezione e le idee etiche e sociali dell'ultimo Nietzsche non poteva sussistere alcun punto d'incontro.

Vediamo nel dettaglio le critiche di Tönnies, il quale innanzitutto osserva come neppure nel suo ultimo periodo creativo Nietzsche abbia elaborato una teoria coerente e unitaria circa l'origine e il significato delle diverse dottrine morali; è chiara, invece, la direzione pratica delle sue dottrine: «Essa è in modo deciso *aristocratica* e *androcratica*: soltanto i *migliori*, cioè i più forti, i più sani, i più coraggiosi, e solo i *maschi* [...] devono essere i capi e, come tali, impersonare se stessi e le loro qualità *in modo esemplare*»¹⁰². Nella *Genealogia della morale*, Nietzsche ha descritto il contrasto che sussiste tra una «morale dei signori» e una «morale degli schiavi»: si tratta di valutazioni etiche in antitesi e in lotta tra loro. Difatti, mentre originariamente i valori dominanti erano stati quelli della forza e del coraggio propri della morale dei signori, con l'avvento del cristianesimo si è determinata una vera e propria «rivolta degli schiavi», ed essi hanno imposto la propria morale da deboli e da vinti: una morale del risentimento e della compassione che ha fiaccato e indebolito le forze della società. Il ripristino della morale dei signori che Nietzsche auspica, allora, equivarrebbe a una sorta di restaurazione della legittima sovranità. Ma, secondo Tönnies, in *Al di là del bene e del male* Nietzsche ha presentato un'idea del tutto diversa della storia delle dottrine morali: egli ha attribuito alla paura il

ruolo di madre di tutte quante le costruzioni morali e descritto il processo di evoluzione o, meglio, di involuzione che, dalla morale dell'«utile d'armento», basata sull'«istinto del gregge», porta alla nascita della «morale dell'amor del prossimo», basata sulla ragione, sul pensiero filosofico e sulle idee religiose. Nella stessa *Genealogia della morale*, poi, sempre secondo l'autore di *Comunità e società*, accanto alla lotta tra la morale dei signori e la morale degli schiavi, Nietzsche ha introdotto ancora una nuova antitesi tra la morale aristocratica e la morale della «casta sacerdotale». Né, sostiene ancora Tönnies, egli è stato più coerente allorché ha cercato di spiegare l'origine del senso di colpa e della cattiva coscienza attribuendola dapprima all'uomo del *ressentiment* e successivamente all'azione nefasta dello Stato. *L'Anticristo*, infine, è opera priva di qualunque valore scientifico; anzi, afferma Tönnies, è «un libro che può essere letto soltanto come un esercizio di stile, dal quale non si impara nulla se non come uno scienziato, un sociologo non debba farsi traviare»¹⁰³.

«Si cerchi qualunque cosa in questi ultimi libri di Nietzsche - conclude Tönnies - ma non chiarezza, coerenza e armonia.»¹⁰⁴ Ma, prosegue il sociologo tedesco, anche se si volesse prescindere da tutte le incertezze e le incoerenze di Nietzsche, e si volesse considerare soltanto il nucleo della sua dottrina, e cioè la contrapposizione tra la morale dei signori e la morale degli schiavi, vi sarebbero ugualmente parecchie importanti osservazioni da fare. Difatti, se Nietzsche avesse detto semplicemente che vi sono due tipi di dottrine morali contrapposte, l'una prevalentemente egoistica e l'altra altruistica, se avesse detto che il cristianesimo e l'etica filosofica apprezzano eccessivamente l'altruismo e negano qualsiasi valore all'egoismo, anche quando esso coopera al bene comune, forse si sarebbe potuto anche concordare con lui. Si sarebbe trattato, in sostanza, di far valere la tesi secondo la quale anche gli individui hanno un alto significato sociale e di promuovere una morale più virile. Ma così non è.

Come se non bastasse, soggiunge Tönnies, Nietzsche è irretito anche in una serie di gravi errori storici. Il primo di essi consiste nell'aver attribuito al cristianesimo l'effetto di aver minato le virtù virili della casta aristocratica e cavalleresca quando, al contrario, nel corso della storia, i

cristiani «a dispetto di tutti i selvaggi e di tutti i barbari, hanno inferito per bene in guerra e in pace con ogni sorta di brama sanguinaria e crudeltà contro pagani, ebrei e altri cristiani, senza compassione, delicatezza, femminilità»¹⁰⁵.

L'altro grave errore storico che Tönnies contesta a Nietzsche risiede nell'aver considerato il cristianesimo responsabile del generale addolcimento e della generale moderazione dei costumi che si osserva nella società moderna e del sorgere del moderno umanitarismo. Il progressivo addolcimento dei costumi, infatti, è, secondo Tönnies, non già l'effetto degli imperativi etici della solidarietà e dell'altruismo, bensì una necessità determinata dallo sviluppo dei traffici e dei commerci. Questi, d'altro canto, riposano proprio su di una concezione morale di tipo egoistico, che fa della concorrenza e della lotta virile per l'interesse personale la sua legge fondamentale. Perciò, secondo l'autore di *Comunità e società*, «se fosse riuscito a scrutare a fondo la vita moderna, Nietzsche, il nemico della compassione, avrebbe dovuto magnificare la concorrenza moderna, libera e sfrenata, senza pudore né pietà»¹⁰⁶. In effetti, le moderne condizioni di vita - e cioè lo sciogliersi dei vincoli comunitari e lo sviluppo della società - hanno modificato gli individui in una doppia direzione: da una parte, è vero, li hanno resi più pacifici, dall'altra, però, li hanno fatti divenire più freddi, più calcolatori, più ambiziosi, in una parola più egoisti. Così, la moderna società è caratterizzata sempre più dal «*dominio* del freddo intelletto, del calcolo consapevole degli interessi e dei rapporti di forza, dell'alienazione e dell'indifferenza generali»¹⁰⁷. Ma, rispetto a questa situazione di fatto, le morali della compassione, della solidarietà e dell'altruismo, possono costituire soltanto un debole contrappeso. Perciò, conclude Tönnies, «soltanto chi non conosce quest'epoca e si lascia ingannare dalle apparenze può segnalare il pericolo che i sentimenti femminili vi divengano troppo *potenti*»¹⁰⁸.

Un ulteriore errore che Tönnies attribuisce a Nietzsche consiste nel fatto che egli non si sarebbe reso conto di come, un tempo, l'ideale cavalleresco che egli esalta, e l'ideale cristiano, fossero strettamente congiunti, e di come, allora, il cavaliere senza macchia e senza paura fosse il modello di nobiltà più ammirato. Ma quell'ideale cavalleresco, al quale

era indissolubilmente connesso un ideale di giustizia, nella società dell'accumulazione della ricchezza e della libera concorrenza non è più coltivato neppure da quei signori che dovrebbero essere i suoi depositari: «I nient'altro che ricchi non hanno però nessun ideale, né nulla che gli rassomigli»¹⁰⁹. Nella società moderna, infatti, l'ideale del cavaliere senza macchia e senza paura è stato soppiantato da quello dell'uomo d'affari senza scrupoli¹¹⁰.

Da questo punto di vista, insomma, Nietzsche non farebbe che riproporre un ideale ormai anacronistico e non al passo con i tempi. Le linee di tendenza dello sviluppo della società capitalistica, invece, lasciano intravedere ben altri nuovi ideali agli uomini della conoscenza: anche noi, afferma Tönnies, vogliamo «sollevare l'uomo al di sopra del suo passato e “allevare” un tipo superiore»¹¹¹, ma si tratta di un innalzamento sociale e collettivo, non individuale, come vorrebbe Nietzsche con la sua idea del superuomo, si tratta di favorire lo schiudersi dei «semi di una nuova civiltà organica»¹¹², si tratta, in una parola, dell'ideale del socialismo. Nietzsche, invece, deride come un vaneggiamento l'ideale di una società in cui dovrà essere abolito lo sfruttamento; lo sfruttamento, per lui, appartiene all'essenza del vivente. Egli non si accorge, così, che, nel corso della storia, tutte le classi sfruttatrici prima o poi hanno finito col distruggere se stesse.

Ma, oltre che contro l'abolizione dello sfruttamento, Nietzsche ha polemizzato anche contro tutti gli ideali della compassione, che sarebbero contrari alla legge naturale della selezione e provocherebbero un aumento degli ammalati, degli infelici, dei degenerati. Al contrario, soggiunge Tönnies col Marx del primo libro del *Capitale*, «l'aumento dei malati, degli individui degenerati, infelici e malriusciti [...] in buona misura è conseguenza diretta dello sfruttamento così vivamente caldeggiato da Nietzsche, conseguenza della “morale dei signori” e cioè di quella immoralità in cui i soggetti sacrificano al loro godimento e al loro profitto la salute e l'onore degli altri, con coscienza più o meno “buona”, cioè signorile e boriosa»¹¹³. Infatti, una buona civiltà rende tanto più superflua la compassione, quanto più riduce le sofferenze.

Nietzsche ha scritto: «I fanatici sono pittoreschi, l'umanità preferisce vedere gesticolamenti, piuttosto che ascoltare

ragioni»¹¹⁴. Purtroppo, però, lui stesso, nonostante abbia esaltato con tutte le sue forze la libertà dello spirito e lo scetticismo, ha dato prova proprio di fanatismo, soprattutto negli ultimi scritti. Questo fatto, conclude Tönnies, può forse contribuire a spiegare il loro grande successo ma, nel contempo, getta una luce ancor più fosca sul destino di Nietzsche.

4. Col suo *Der Nietzsche-Kultus*, Ferdinand Tönnies detta quella che può essere considerata la prima interpretazione sociologica di Nietzsche. Come si comprende dal quadro storico-culturale con cui il volumetto si apre, si tratta di una sociologia che coincide quasi per intero con il pensiero di Karl Marx. Marxiana è, infatti, l'idea di fondo secondo la quale le dottrine morali non sono che un riflesso delle condizioni economico-sociali e, di conseguenza, che un rinnovamento della società non possa esaurirsi in nessun caso sul piano etico, ma debba investire innanzitutto i rapporti economici di produzione. Marxiana è anche l'idea che le disuguaglianze tra gli esseri umani e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo non siano affatto fenomeni naturali e immodificabili, bensì il portato di determinati rapporti sociali che sono storici e destinati ad essere superati a causa delle loro stesse contraddizioni. Marxiana, infine, è l'idea secondo la quale il compito delle scienze sociali debba consistere nell'individuare e nel favorire le linee di tendenza dello sviluppo storico.

E, nel delineare la sua interpretazione di Nietzsche, Tönnies non cede mai alla tentazione di ridurne il pensiero a una formula, sia essa la formula del Nietzsche teorico dell'egoismo, del filosofo del capitalismo, oppure dell'ideologo degli strati più aristocratici della borghesia. Né egli utilizza mai il nesso tra la struttura economica e le sovrastrutture ideali in maniera rigida e schematica, come avviene in altre successive e ben più celebri interpretazioni marxiste di Nietzsche.

La comune fede socialista è all'origine dell'accoglienza positiva che Franz Mehring riservò a *Der Nietzsche-Kultus* in una recensione apparsa nel 1899 nella quale ebbe a scrivere che si trattava di un lavoro «senza astio ed odio nei confronti della persona Nietzsche, che penetrava nella sua opera con comprensione fine e sicura»¹¹⁵. Di «evoluzionismo a tinte

socialiste» parlò invece Georg Simmel, nella sua lunga e ragionata recensione del libello di Tönnies. Simmel mise in risalto come criticare gli errori e le contraddizioni presenti nel pensiero nietzscheano fosse sin troppo facile. Si trattava, invece, di riuscire a spiegare perché Nietzsche, nonostante tali errori ed anzi attraverso di essi, esercitasse in Germania un influsso tanto grande. Ma Tönnies non vi era riuscito perché il suo socialismo evoluzionistico e la morale dei signori di Nietzsche si ispiravano a valori e ideali che erano non solo antitetici ma anche assolutamente incommensurabili. Sbagliavano, insomma, i suoi acritici seguaci, ma sbagliava anche Tönnies il quale, muovendo da un punto di vista di parte, si precludeva, alla fine, la possibilità stessa di spiegare il culto di Nietzsche e di fare definitivamente i conti con lui¹¹⁶.

E, in effetti, quella che Tönnies considerava la sua «questione personale» con il filosofo di *Zarathustra* non potrà dirsi risolta con la pubblicazione del libello sul culto di Nietzsche. Infatti, il 1° settembre 1900, pochi giorni dopo la morte del filosofo, Tönnies sentirà il bisogno di indirizzare a Elisabeth Förster-Nietzsche una lettera lunga ben sette pagine nella quale esprimerà il desiderio di non essere considerato un oppositore di Nietzsche. Egli dichiarerà, anzi, di «averlo amato» sin dal primo momento, racconterà di averne letto tutte le opere e rivendicherà di essere stato lui a parlare per primo di Nietzsche a Georg Brandes nell'inverno 1879-1880¹¹⁷. E a partire da quel momento fino al 1916, Tönnies indirizzerà altre dieci lettere e un telegramma alla sorella del filosofo. Nel 1903, poi, in occasione dell'anniversario della sua nascita, dedicherà a Nietzsche un componimento poetico dal titolo *A Friedrich Nietzsche per il 15 ottobre 1903*, rimasto inedito sino ai nostri giorni, nel quale, al di là dei suoi errori e delle sue manchevolezze teoriche, renderà omaggio al filosofo di *Zarathustra* come a un genio dell'umanità¹¹⁸.

Il 15 ottobre 1908, infine, una copia di *Der Nietzsche-Kultus* verrà inventariata tra i libri della biblioteca del Nietzsche-Archiv, con la segnatura Kat/712. L'esemplare non presenta né dediche autografe, né evidenti tracce di lettura. A pagina VII deUlnroduzione si trova l'unica chiosa, di pugno di Elisabeth Förster-Nietzsche. Là dove Tönnies aveva scritto: «Potete trarre piacere dagli scritti di Nietzsche, anche dagli ultimi, imbevuti

di veleno - potete *imparare* alcune cose da essi, ma soltanto se vi siete decisi a imparare da altri cose più fondamentali sugli stessi argomenti», Elisabeth Förster-Nietzsche commenta: «Per esempio da Tönnies»! E chissà se abbia continuato la lettura o se abbia richiuso il libro.

Domenico M. Fazio

Nota al testo

La presente edizione è stata realizzata sulla base dell'esemplare appartenuto al Nietzsche-Archiv di Weimar dell'edizione originale, pubblicata a Lipsia nel 1897. L'esemplare, catalogato il 15.X.1908 con la segnatura Kat/712, è oggi conservato presso la Herzogin Anna Amalia Bibliothek di Weimar, con la segnatura Ma. 486. Si è tenuta presente, tuttavia, anche l'edizione curata da Günther Rudolph, pubblicata a Berlino presso l'Akademie-Verlag nel 1990.

I termini che nell'edizione originale erano evidenziati con il carattere spaziato, sono stati resi con il corsivo. Sono stati conservati, tra parentesi tonda, i rimandi agli scritti di Nietzsche contenuti nel testo e sono state tradotte sia le abbreviazioni utilizzate da Tönnies, sia la lista corrispondente. Di tutte le citazioni degli scritti di Nietzsche, inoltre, si è data anche la topica corrispondente all'edizione italiana delle *Opere* (edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, 1964 sgg.), alla quale, salvo esplicita indicazione contraria, si è fatto riferimento anche per la traduzione italiana dei testi nietzscheani. Si sono infine segnalate le eventuali discrepanze tra i testi nietzscheani originali e le citazioni di Tönnies.

Le note, salvo quelle contrassegnate dalla sigla *n.d.a.y* sono dei curatori. I numeri tra parentesi quadra che ricorrono nel testo corrispondono alle pagine dell'edizione originale. I numeri dei paragrafi sono stati aggiunti per comodità del lettore sulla base dell'indice originale.

Per la traduzione italiana dei versi di Theodor Storm e di Ferdinand Tönnies i curatori ringraziano Sossio Giametta. Un ringraziamento anche a Peter Kammerer e Marco Filoni.

Enrico Donaggio
Domenico M. Fazio

Il culto di Nietzsche

Una critica

Dedicato ai miei amici e compagni di gioventù

Ernst Storm

a Husum

e

Karl Storm

a Varel

*An dem grau verhangnen Himmel
Zuckt es wie von tausend Flammen
Hört ihr, wie die Büchsen knallert?
utgesckrei durchfegt die Lüfte;
Und die weissen Nebel wallen,
Und die Brüder stehn und fallen
Hoher Tag und tiefe Gräfte!*

[Nel ciel grigio, coperto
guizzano mille fiamme
sentite, come echeggiano i fucili?
grida di rabbia corron per l'aria;
e le bianche nebbie ondeggiando,
e i fratelli stanno e cadono -
Giorno alto e tombe fonde!]

Theodor Storm¹

[V] Le opinioni e gli errori di Nietzsche, dei quali questo scritto vuol criticare il culto, rappresentano per me una questione personale. Mi sono infatuato di questo autore in un'epoca in cui (al di fuori di una cerchia ristretta) quasi nessuno lo conosceva. Allora, all'apparire dei suoi primi libri, io avevo tra i sedici e i vent'anni. Egli contò molto per me, e io credevo di capirlo, di sentire insieme a lui. Sotto la sua guida mi accostai, con timore reverenziale, alla filosofia di Schopenhauer e all'arte di Wagner. La sua repentina sconfessione di entrambi mi risultò incomprensibile; mi parve il passaggio da una visione più profonda a una più superficiale. Lessi tuttavia con zelo anche i suoi nuovi libri, traendone diletto e alcune ispirazioni. Sovente mi sono meravigliato di quanto da vicino i miei pensieri sfiorassero i suoi, ma le sue idee sulla *storia della civiltà* mi parvero presto inadeguate, sebbene mi fossi accorto che anche la profondità apparente degli scritti giovanili fosse più una profondità del sentimento che della conoscenza. Io ho poi percorso altre vie speculative e ho guardato alla più recente produzione di Nietzsche, fin dalle sue prime manifestazioni, con [VI] diffidenza e preoccupazione, quantunque non abbia potuto trattenere lo stupore per le sue doti poetico-retoriche allora dispiegatesi, e sebbene l'«eterno ritorno» destasse in me una sorta di giubilo quale rivelazione dei miei propri pensieri. Nel loro contenuto prevalente, tuttavia, questi scritti mostrano la brutta immagine di un viso stravolto, spesso il contegno dell'ebbro, dell'esaltato, del disperato... del decadente.

Non mi stupisce che simili cose producano una forte impressione su animi giovani; si tratta dell'incanto di uno spirito possente. E se uomini di indole ben formata, sorretti da un'accortezza ponderata, lasciano agire su di sé quest'incanto, ne usciranno indenni e sereni. Il piacere è certo determinato

dalle proprie esperienze intellettuali, dall'ampia conoscenza di libri e cose, dalla maturità del gusto... il piacere e la critica. Il fatto che Nietzsche, in quanto scrittore alla moda, venga letto da quanti sono privi di tali requisiti, per amore delle sue *parole d'ordine*, delle sue smodatezze, dei suoi *errori*, può però indurre a mettere in guardia contro di lui - e ancor più invero contro i suoi scialbi seguaci - quelli per cui la formazione delle proprie idee è cosa di profonda e calma serietà. E sono certo ben pochi quelli che possono o vogliono concedersi una serietà e una calma simili nel frastuono e nei vapori di questa grande fabbrica, quale il «mondo» d'oggi sempre più si presenta...

Ma se nessuno riesce a sottrarsi a questo influsso, se impaziente la gioventù [VII] avida di apprendere vuol sapere quale consistenza abbia questa nuova dottrina del superuomo, dell'aristocratica valutazione e trasvalutazione «al di là del bene e del male», della «morale dei signori»... allora la mia risposta dovrà suonare così: a dire il vero, non molta, amici miei. Potete trarre piacere dagli scritti di Nietzsche, anche dagli ultimi, imbevuti di veleno - potete *imparare* alcune cose da essi, ma soltanto se vi siete decisi a imparare da altri cose più fondamentali sugli stessi argomenti. Nietzsche non ha pensato ai problemi dell'umanità e della civiltà né in modo così profondo e coerente, come era necessario, né collocandosi all'*altezza* della conoscenza di simili questioni. E' assai probabile che *nessun* singolo autore possa in questo momento placare per intero la vostra sete di verità ultime e universali. Ciò non è nemmeno necessario... anzi, vi voglio dire: questa sete non *deve* essere spenta. Conservate la vostra «bella» sete, credete alla sua necessità e al suo valore, prendete *lei* come compagna nelle complicazioni della vita e, se doveste soffrire, pensate allora che molti soffrono insieme a voi e che molti prima di voi hanno sofferto. Noi abbiamo bisogno, oggi, di sempre *nuove* intese, di sempre *nuovi* chiarimenti, di sempre *nuovi* approfondimenti. Abbiamo bisogno di una *comunità filosofica* [*einer philosophischen Gemeinde*] che si dedichi interamente, quale suo *compito vitale*, al tentativo di giungere sotto ogni rispetto all'*accordo*, e dunque alla certezza, sui principi *fondamentali*, innanzi tutto sulle *denominazioni* fondamentali delle cose e quindi anche su «bene e male».

Ma, a tal fine, ben più che conoscenza è necessaria *volontà*

[VIII]... *carattere*... Questa è filosofia, amici miei -per proseguire qui con toni nietzscheani - la buona volontà *di* conoscenza e di più che conoscenza. E sebbene sia vero che è la scienza a costituire il nostro adeguamento alle esperienze di sempre e a quelle *più recenti* del genere umano, è vero anche che quella buona volontà ha il dovere di essere diffidente verso le generalizzazioni affrettate e ingannevoli, verso la saggezza del momento - diffidente verso le tendenze della propria fantasia e l'infatuazione...

Con queste pagine vorrei richiamare alla prudenza, all'accortezza e alla sobrietà.

E se Nietzsche - quasi come *summa* della sua sapienza pratica - pone su di voi questa nuova tavola: «Divenite duri», io, per contro, pongo una vecchia tavola la cui massima recita: O uomo, ricorda di essere un uomo!

F.T.

Hamburg U.
Zimmerstr. 34

[IX] Sommario

1. Un fatto notevole - Emerson - novità
2. Capitalismo - politica - scienza della natura
3. Classe lavoratrice industriale - progresso della tecnica - scienza della vita - evoluzione - filosofia - sociologia - ostilità nei suoi confronti - conservatori e liberali - il pensiero sociologico - apprezzamento del costume e della religione
4. Inquietudine e turbamento - gioventù - attrazione per Nietzsche - patriottismo - volontà di potenza - contraddizioni - la posizione dei signori
5. Contesto - teoria dell'evoluzione - la sopravvivenza del più adatto - ereditarietà dei caratteri acquisiti - selezione - conclusioni contrastanti
6. Delusione per Nietzsche - il problema complessivo della morale - allevamento di segno contrario - morale contrapposta - incompiutezza
7. Ritorno all'origine - rousseauismo - il pensiero dialettico - l'uguaglianza - il socialismo scientifico - il livellamento - la decadenza - mancanza di chiarezza delle idee di Nietzsche
8. Evoluzione giovanile di Nietzsche - Nietzsche profeta di Wagner - interpretazione della filosofia di Schopenhauer
9. *Nascita della tragedia* - parallelismo dell'evoluzione antica e moderna - movimento dell'arte, della scienza - mondo come fenomeno estetico
- [X] 10. Nuovo modo di pensare - conversione - socratismo
11. Ideale del pensatore - serenità
12. I problemi morali - necessità - origine della morale - teoria della maturità - saggezza - la prassi - morale rigorista e lassista - indulgenza - umanitarismo - spirito maschile e femminile
13. Eticità del costume - paradossologia - errore sul socialismo - rapporto con il popolo - valutazione dell'arte -

l'uomo di scienza e l'artista - epicureismo - atmosfera serale - immedesimarsi nel tempo - opinioni sulla democratizzazione - macchine - proletariato - insoddisfazione - oscillazioni

14. Gioia d'artista - vita come mezzo della conoscenza - chi dice a ogni cosa di sì - creando - dubbio sul valore della verità

15. Inizio degli attacchi alla morale - nuovo e male - errori - egoismo e avidità nella morale invalsa - sua funzione negatrice - l'epoca della retorica - odio contro gli innovatori

16. Vittoria dell'artista - «lode alla fisica!» - convalescenza - ritorno al proprio compito

17. L'eterno ritorno - progetti e speranze

18. Così parlò Zarathustra - spirito d'artista - sintesi? - descrizione - germanico? - il libro originario dello *Zarathustra* - il superuomo - prediche - le tre nuove parti - poetizzazione della dottrina del mondo - prove - Dioniso - dubbio sul proprio senso della verità - perché la scienza? - a qual fine la morale? - oscillazione e conflitto tra visione artistica e scientifica delle cose

19. Gli scritti in prosa - descrizione - la forma esteriore - la forma interna e lo stile - illusioni - autocritica involontaria

[XI] 20. Il *décadent* - difese vane - inadeguatezza del giudizio sulla *décadence* - il «sistema» - Nietzsche «come pensatore»

21. La tendenza pratica - morale dei signori e morale degli schiavi - etimologia - gli ebrei - il *ressentiment* - la bestia bionda - agnelli e uccelli rapaci - «buono e cattivo» e «buono e malvagio» - Roma contro Giudea

22. Teoria di tipo diverso - paura e istinto del gregge come madri della morale - autorità dell'istinto e autorità della ragione - anche il gregge è nobile - i filosofi e le idee moderne - giudizio sulle religioni

23. *Genealogia della morale* - incertezza - aristocrazia sacerdotale *versus* aristocrazia guerriera - parole! - la cattiva coscienza - altra origine della malvagità - ulteriori contraddizioni - civiltà e cristianesimo - l'*Anticristo* - un'unica considerazione - cosa vi è di esatto? - errore storico - cristianesimo e ideale di umanità - sviluppo dell'egoismo - libera concorrenza - armonia degli interessi - altruismo? - morale della compassione? - effetti opposti - contrappeso e

reazione

24. Rigore e durezza - il modo di pensare - il pensiero etico consapevole

25. Virtù guerriero - tre ideali - idea del caritatevole - partecipazione delle donne - bontà - il giudizio morale - mitigazione dei costumi - perplessità - lo spirito virile e guerriero - pericolo del rammollimento - il progresso - aspirazione al tipo superiore - superuomini - schiavitù - sfruttamento - ignoranza di Nietzsche delle acquisizioni delle scienze sociali - raffinamento della plutocrazia - il vivere pericolosamente - confusioni di Nietzsche - lo sfruttamento e il pericolo - altri pericoli - umanità contro selezione - sopravvalutazione delle dottrine - «idee moderne»

[XII] - nietzscheanesimo e risolutezza - la nuova nobiltà

26. Esigenze dell'umanità come precetti della ragione — prevenzione del contagio - creazione di malati e degenerati quale conseguenza dello sfruttamento - idea di una buona civiltà - umanità ed egoismo - ancora sul «sistema» di Nietzsche - pericolo - il suo giudizio precedente - acquaviti spirituali - lo scettico - limitatezza - fanatismo

27. Nietzsche - Amleto

Abbreviazioni

1. [1] Uno scrittore di cose filosofiche che viene letto da molti è già per questo qualcosa di notevole. E che dire quando viene letto con *entusiasmo*, quando il lettore si professa suo seguace, quando i suoi pensieri vengono recepiti e diffusi come una liberazione e una rivelazione, quando si crede di aver trovato in un pensatore una *guida* nelle peregrinazioni della vita?

Ciò è talmente fuori dall'ordinario da riportare alla mente una frase di *Emerson* citata da Friedrich Nietzsche in uno dei suoi primi libri: «State attenti - esclama Emerson - quando il gran Dio fa venire sul nostro pianeta un pensatore! [...] E' come se in una grande città sia scoppiato un incendio, e nessuno sa sicuramente che cosa sia e come andrà a finire. Allora niente vi è nella scienza che domani non possa essere capovolto [...] tutte le cose che in quel momento sono care e preziose per l'uomo, lo sono soltanto in base alle idee che sono salite sul suo orizzonte spirituale e che sono la causa dell'attuale ordinamento delle cose, allo stesso modo che un albero porta i suoi frutti. Un nuovo grado di cultura sottoporrebbe istantaneamente a un rovesciamento l'intero sistema delle aspirazioni umane»².

[2] Lascio in sospeso la questione se la filosofia della storia contenuta in queste frasi sia esatta. Esatto è per lo meno che l'epoca presente è quanto mai favorevole alla propaganda di *idee* nuove o che paiono tali, che un «nuovo grado di civiltà» si annuncia impetuoso e che tra gli emblemi di questo rinnovamento si deve mettere in conto anche il successo degli scritti di Nietzsche; e questo perché, negli animi di numerosi seguaci, la dottrina contenuta in tali scritti si mostra tanto nuova e rivoluzionaria come la indicano le parole di Emerson; poiché da essa è originato come una sorta d'incendio.

2. Novità e rivolgimento delle opinioni non sembrerebbero però qualcosa di nuovo a uno *chider*³ che ogni cent'anni calpestasse il suolo europeo.

Dopo le scosse profonde che nel sedicesimo secolo aprirono fenditure nel terreno della fede della cultura occidentale, una mentalità libera e scientifica si fece strada in modo rapido e vittorioso, di preferenza nelle regioni protestanti, ma anche nel territorio della vecchia Chiesa. Essa conquistò i *vertici* delle società e degli stati nazionali che andavano sviluppandosi. Venne assorbita dalle corti e dalla nobiltà, a cui sempre più si univano gli strati alti della borghesia, ma venne anche protetta con cautela, e con cautela maggiore applicata, sicché l'*Illuminismo* s'infiltrò solo a gocce nei ceti più bassi.

La situazione che venne a determinarsi è, nel suo carattere generale, assolutamente naturale, spiegabile cioè a partire da cause semplici. Proprietà e ozio agevolano assai, condizionano perfino, di regola, la formazione dell'intelletto, l'acquisizione di conoscenze che non [3] hanno una relazione immediata con la vita pratica. E quelli che vanno avanti come guide debbono vedere e ascoltare in modo più nitido, devono sapere quel che vi è da fare, devono conoscere i territori in cui ci si muove. Uomini che sono o sono stati attivi in grandi imprese - siano esse di commercio o di stato - si abituano di solito al sospetto, alla messa alla prova, alla critica; apprendono un modo di pensare *sobrio* e si trovano spinti verso la fredda obbiettività di una osservazione rivolta ai fatti reali.

Movimenti, in senso proprio o metaforico, furono all'ordine del giorno in questi secoli di «progresso», di accumulazione programmata, di concentrazione e regolazione delle forze popolari disponibili, di distruzioni e ricostruzioni, di traffici e accelerazione, di livellamento e agglomerazione - in questi secoli di capitalismo rivoluzionario e di politica rivoluzionaria.

La *scienza* serve e aiuta necessariamente il capitalismo rivoluzionario e la politica rivoluzionaria specialmente nel suo intento principale di conoscere la natura, e come strumento per la misurazione e il controllo dei fenomeni più regolari.

Questa forma di dominio, di sottomissione, di calcolo, si pone in risoluta antitesi rispetto alla dipendenza effettiva dell'uomo dalla natura, così come rispetto al rapporto sentimental-amichevole, addirittura infantile, con le forze

naturali che lascia la sua traccia vivida e fantastica in ogni religione popolare e che ha acquisito un contenuto etico nelle dottrine del cristianesimo di cui *nessuna* etica è in grado di sbarazzarsi interamente. Da ciò risultano grandi conflitti che rappresentano, nelle regioni del pensiero, la lotta che, nelle regioni degli interessi materiali [4], viene condotta in varie forme e combinazioni tra vecchi ceti e nuove classi.

3. All'inizio di questo secolo le dinastie e la nobiltà, in virtù dell'interesse all'autoconservazione, si riconoscono come antirivoluzionarie; si battono a fianco della Chiesa, sentono il loro potere aggredito e minacciato dalla borghesia, cioè da idee che le sono favorevoli, dal liberalismo. Il liberalismo è infatti, nel suo carattere generale, la forma politica della visione del mondo delle scienze naturali, l'espressione politica delle tendenze di vita commerciali.

Intorno alla metà del secolo, tuttavia, dal grembo della borghesia nasce il suo avversario e la sua critica nella forma di classe operaia industriale.

Essa - per quanto lo consentano le condizioni di una classe nullatenente, subalterna - raccoglie l'eredità dell'illuminismo; dà corso al liberalismo, ma ne sviluppa al contempo la sua negazione quale sua conseguenza; combatte per la propria libertà e per il potere politico e sociale nella misura in cui riesce a prendere consapevolezza di se stessa, dapprima soltanto grazie a pensatori isolati che si consacrano a queste idee, danno loro forma, le consolidano e le diffondono.

Nel frattempo - e concorrendo a questi risultati - le scienze della natura e la tecnica da esse guidata si sono sempre più estese e perfezionate, hanno creato nuove condizioni e nuovi problemi per la convivenza degli uomini, hanno prodotto effetti rivoluzionari sulla *vita*, rispetto ai quali ogni *politica* rivoluzionaria, se indugia, rimane arretrata.

[5] Ma la conoscenza della natura più recente si distingue da quella dei due secoli precedenti soprattutto per il fatto d'essere penetrata profondamente nei fatti della *vita*, per essersi sforzata di comprendere il divenire, l'*evoluzione*, e in parte per esservi riuscita.

Le speculazioni della *filosofia* hanno proceduto lungo questo cammino, ancora una volta come in passato, con costruzioni e

conclusioni ardite. Esse raggiungono il loro obiettivo provvisorio con la teoria della connessione unitaria di tutta la vita organica attraverso l'evoluzione, con la teoria che si è soliti chiamare di *Darwin*, il quale ha fornito all'evoluzione una fondazione particolare e scientifica.

Nel loro nucleo «monistico» le filosofie di Kant, Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer, così come i sistemi di Comte e Spencer che dipendono in modo diretto dai contenuti più recenti delle scienze naturali, fanno riferimento a essa.

Queste filosofie sono ancora in attesa di una sintesi finale di cui, negli ultimi tempi, si registrano tracce significative e a cui tendono, con sempre maggior urgenza, i ragionamenti di ogni pensatore.

L'elemento più nuovo ed esplosivo in questi sistemi che originano dalla biologia è la dottrina dei fatti e della convivenza degli uomini, la *sociologia*. Oggi, mentre ci avviciniamo alla soglia del nuovo secolo, essa si approssima alla sua maturità, se i presagi non ingannano.

Essa viene nutrita nel modo più energico dai pensieri che originano dal logoramento sempre più visibile della civiltà moderna. Viene sostenuta dal movimento di quella classe [6] che intende fare a meno delle vecchie autorità, o piuttosto della classe dominante in cui queste si sono trasformate, e assume fiduciosa l'impegno di poter rinnovare con le sue proprie forze la civiltà moderna nei suoi fondamenti più profondi.

Lo strato della classe dominante toccato in modo più diretto dai suoi attacchi e dalla sua critica, e che non ha ancora instaurato il proprio potere assoluto, è così il *nemico* più veemente della nuova sociologia, soprattutto dei teoremi economici che ne stanno alla base. Teme la critica del suo ordinamento sociale, la comprensione in chiave storicoevolutiva della *sua* proprietà; inorridisce di fronte all'insolenza di un pensiero che «colloca nel flusso dell'evoluzione» anche le *sue* reliquie.

Anche questa classe si ritrae allora dall'aria rigida e fredda della scienza accanto al fuoco della tradizione e all'autorità della Chiesa; si allea ancora una volta con le dinastie e la nobiltà; si compiace per i colpi che gli arricchiti ricevono dagli eredi di legittime magnificenze, contenta di ottenere tolleranza

e protezione nella rocca degli avi apparentemente sicura.

Accostiamoci allora - anche se in modo generale - al curioso spettacolo in cui la scienza *nel suo insieme* viene abbandonata dall'intera classe dominante, alla cui ascesa e consolidamento essa avrebbe dovuto contribuire; e in cui il proletariato, ovvero i suoi portavoce letterari e i suoi strati più alti, professa in linea di massima una *visione del mondo* scientifica, con tutto ciò che da essa consegue, sebbene non sia ancora in grado di promuoverla con le sue proprie forze, non essendo allenato nella ginnastica di un'educazione pura e perfetta, ma risultando anche più sicuramente al riparo dalle sue forme distorte.

[7] Gli elementi che si definiscono «conservatori», in realtà, storicamente, quelli che sono stati i rivoluzionari di prim'ordine - prima come distruttori dei contadini, poi come alleati dell'assolutismo dei principi - sono quelli che ora temono maggiormente la scienza della natura che fa discendere gli uomini, compresi i conti e i principi, da brutti animali, che rende il popolo miscredente e dunque, come essi pensano, disobbediente, e che ha conferito al capitale mobile la sua superiorità macchinale. Essi accettano piuttosto la scienza sociale in quanto racchiude in sé la critica della borghesia e rappresenta la negazione della negazione.

I «liberali» si rivolgono ancora alla scienza della natura, della quale non possono certo fare a meno; cercano mediazioni tra essa e la fede ecclesiastica oppure fanno tornare a loro vantaggio l'impatto dell'influsso intellettuale, in quanto esso è di ostacolo al dominio della fede. Ma guardano poi con odio alla «cattiva strada» lungo cui la scienza sociale si allontana sempre più da loro. Ne denunciano il carattere rivoluzionario; accusano i Gracchi di rivolta; fiutano con timore l'impulso sempre più *positivo*, sintetico, comunitario che corre attraverso l'autentico pensiero delle scienze sociali.

Quest'impulso, tanto nascosto quanto significativo e necessario, si manifesta anche nel seguente modo.

Ben lungi dall'esaltare *in modo fine a se stesso* l'illuminismo e la libertà intellettuale - o una qualunque altra libertà - il pensiero sociologico riconosce nella loro propaganda senza limiti soltanto la manifestazione di un processo di decomposizione che deve precedere una nuova [8] civiltà da

organizzare, qualora essa sia possibile. Osservato da questo punto di vista critico, il dominio della teoria, della tecnica e della produzione di merci rappresenta al contempo la *decadenza dell'arte*, la prassi cioè che più forma e nobilita la vita comune, quell'attività intellettuale che non possiede scopo alcuno al di fuori di sé e che, per sua natura, è rivolta verso la totalità e l'armonia. Il dominio del pensiero individuale e interessato, del calcolo, e del pensare e del sapere soggettivo rappresenta anche la decadenza dello spirito *oggettivo* nella sua figura di *costume*, di *norma* immanente della vita comune che fornisce la sua misura anche al pensiero e che, *storicamente*, ha impresso le sue forme e le sue formule più popolari nei sistemi della *fede* e nelle religioni.

La *filosofia* del diciannovesimo secolo, nel suo complesso, ha illuminato il cammino alla sociologia anche attraverso un più equo apprezzamento *storico* della religione, dei costumi, dell'arte e di ogni sapienza e prassi ereditata dalla consuetudine: se questo apprezzamento sembrava tornare a vantaggio di un *modo di pensare da ceto conservatore*, esso ha tuttavia dato i suoi veri frutti nel modo di pensare critico-positivo ancora in fermento che non ritiene più di poter *creare* le cose, ma individua il suo compito in quella più modesta arte *socratica* a cui *Karl Marx* ha conferito per primo un significato sociale: la *maieutica*. L'accorciamento delle doglie dei necessari processi evolutivi è l'oggetto di quest'arte⁴; la negazione della negazione è l'essenza della scienza su cui essa si basa.

4. [9] Ma nel mezzo di queste tempeste del secolo, il pensiero di tutti quelli che sulla loro piccola imbarcazione cercano una rotta attraverso il mare delle scienze moderne è caduto in preda all'inquietudine e al turbamento più multiformi. Non sanno più da dove e verso dove procedono; attornati dalle banalità della letteratura alla moda, dalle concezioni volgari e filistee delle talpe che non vogliono né possono vedere la luce del giorno, vi scivolano sopra, cercando, chiedendo e talvolta disperando, spesso inseguendo fuochi fatui, spesso finendo gettati su sterili lidi.

Non è facile essere *giovani* in una civiltà vecchia, sazia, regolamentata, che vi rende precocemente giudiziosi e saccenti, nel caso intendiate affermarvi; che ha fatto dello

strumentario della vita il padrone della vita stessa; che vi fa sgobbare al suo servizio, e che annebbia e soffoca il vostro magro ozio con i suoi prodotti fumosi, insulsi, di basso costo. Eppure la gioventù *vuole* ancora esser giovane, vuol gustare la brezza del mattino, vuol nutrire speranze e sognare il futuro, vuole evolversi e realizzare nuove opere.

«Ancora, ancora, via lontano,
per terre e terre fino al mare,
fantasie nel vasto spazio
libratevi a riva senza sostare.
Sempre nuova è l'esperienza:
il cuore ha sempre la sua angoscia,
le pene sono cibo per la giovinezza,
le lacrime un felice inno di gioia»
(Goethe)⁵.

Questo giovane modo di sentire è proprio di tutti gli animi artistici veri e profondi, per tutta la loro vita; il loro elemento è la libertà e, malgrado tutto il «cibo delle pene», la gioia rimane [10] la loro stagione, quella che essi inseguono bramosi, facendosi beffe delle amare delusioni. Nessuno stupore se questi animi gagliardi si sentono potentemente attratti dai nuovi filosofemi di *Nietzsche*; essi vi avvertono un vangelo della forza creatrice, un appello al genio, un oltraggio esaltante alle autorità ottuse e alle opinioni convenzionali che avvolgono, come una veste grigia, le membra sontuose della verità. Sentono lo spirito libero che riconosce al *singolo* oppresso e misconosciuto il diritto di essere se stesso, di seguire con audacia e orgoglio le sue più alte convinzioni e la sua coscienza. Qui, come in un punto cruciale, la mentalità aristocratica di Nietzsche s'incontra con l'agitazione democratica che, radicandosi nella volontà e nell'indignazione della classe lavoratrice, lotta per la libertà e per lo sviluppo spirituale, tenta di scrollarsi di dosso l'enorme peso dei costumi e delle opinioni tramandate, mira a conquistare il potere da cui devono sorgere nuove e più razionali istituzioni in grado di schiudere prospettive infinite alla vita più riuscita. Qui, quasi come nella fede dell'artista in se stesso, la speranza si fa dovere, il dubbio peccato.

Ma anche i *pensatori politici* della classe abbiente anelano a una fede che restituisca loro un *ideale vincolante*, a meno che non le abbiano definitivamente dato la forma del *loro patriottismo*. E difficilmente riescono ad andare al di là di esso giacché, con tutta la loro esistenza e il loro sfarzo, sono vincolati allo *Stato* il cui governo, per altro, solitamente sobrio e distaccato, dà il benvenuto a ogni entusiasmo che lo possa riguardare. Si produce così la strana combinazione per cui un uomo di idee assolutamente internazionali, [11] uno che disconosce e spregia quel che è tedesco, proclama il segreto e lo «spirito» di coloro che si atteggiavano nel modo più vistoso come tedeschi tipici e caratteristici e che, fin quando non sono smascherati come dei *criminali* vengono chiassosamente acclamati. Giudicando in modo non prevenuto, dobbiamo però riconoscere che anche in *questo* nuovo carattere tedesco - tanto dal punto di vista politico come da quello artistico - vi è un elemento di salute gioiosa e selvaggia che, facendosi beffe di ogni etichetta e luogo comune, non vuole null' altro che esistere e accrescersi; ed è stato Nietzsche a fornire a questo indistruttibile *ottimismo della volontà* e della forza parole d'ordine sfrontate e altisonanti che, incuranti del loro impiego nazionale o internazionale, fungono da rullo di tamburo per combattenti valorosi, come pure per cesarei gladiatori che vogliono essere eroi. Nietzsche proclama la «volontà di potenza» come formula del mondo e della vita, e questa volontà di *potenza* è il motto comune a tutti quelli che hanno idee nuove, il motto che caratterizza in modo particolare l'epoca della competizione crescente e del contrasto tra le *classi* sociali.

Nietzsche dunque afferma tutto quello che pensano gli estremisti e gli spavalidi, i despoti come i sobillatori, le cui posizioni per altro spesso si toccano. Mentre i poteri costituiti e i partiti conservatori pensano ancora di occupare la loro roccaforte sicura all'interno di una visione del mondo vecchia e circoscritta, un ateo appassionato, un filosofo che batte con il martello ogni tradizione e pregiudizio deve fornir loro le armi per difendersi; utilizzandole essi tradiscono palesemente il loro distacco da quella visione del mondo e dalla devozione, insieme al fatto che le loro pretese poggiano sul possesso effettivo, sul potere reale, [12] quasi come un usurpatore e un

Cesare; si rivelano come uomini moderni, consapevoli, per i quali nulla vi è di sacro se non la proprietà di cui essi fanno incetta attraverso eredità, speculazione o matrimonio, e che traggono vantaggio dalle idee scientifiche, quando sono loro gradite, allorché commerciano e giocano in borsa, e imprecano contro di esse dopo aver perso, incolpando la scienza se va contro i loro interessi. Al contempo, però, a quanti non sono disposti a rinunciare alla propria posizione sociale superiore - ma hanno tuttavia perduto la fede nella sua sanzione spirituale e provano un naturale disgusto verso la consueta simulazione di questa fede - Nietzsche restituisce il coraggio e la fiducia che vi sia una giustificazione delle differenze di rango più alta di quella dell'economia politica. Credono ormai, facendo schietta professione di assenza di fede e di considerazione scientifica delle cose, di potere giustificare su base nazionale la loro *posizione di dominio*, imparano a sentire il potere come inevitabile annesso delle loro *personalità*.

5.I successi di Nietzsche sono anche legati ai tentativi di utilizzare la *teoria dell'evoluzione*, una potenza dagli effetti rivoluzionari rispetto alla visione del mondo, per la conservazione del capitalismo e della cosiddetta libera concorrenza. I socialdemocratici fanno discendere da questa teoria il fatto che gli uomini finiranno per costruire e affinare, secondo regole scientifiche, anche le forme e le istituzioni della loro convivenza, come già hanno fatto per gli altri utensili e le macchine, producendo in questo modo un livello più alto delle loro qualità specificamente umane. Gli avversari affermano per contro [13] che queste forme, che si presumono migliori, rappresenterebbero in verità un passo indietro: esse ovvierebbero con un'uguaglianza artificiale all'ineguaglianza naturale il cui effetto reale e auspicato è la *sopravvivenza del più adatto*, è proprio la libera concorrenza a corrispondere nel migliore dei modi al sano volere della natura, dal momento che promuove l'intelligente, il diligente, il parsimonioso, il virtuoso, lo favorisce nella formazione di una famiglia e dunque nella trasmissione ereditaria delle sue buone qualità. Come vanno diversamente le cose in una società comunista: niente più spazio per la competizione, pigrizia generale, crescita senza limiti dei tonti e dei depravati sarebbero la

conseguenza necessaria degli eguali diritti, della equa partecipazione alla distribuzione dei prodotti!

Sempre all'interno del sistema della teoria dell'evoluzione, la questione della «ereditarietà dei caratteri acquisiti» diviene un pomo della discordia tra i partiti che sostengono idee nuove⁶. Se questa ereditarietà esiste, allora essa sembra offrire una sorta di giustificazione biologica all'ereditarietà del *patrimonio* acquisito; se invece assicura soltanto la sempre nuova *selezione*, la conservazione ed elevazione di un tipo, allora la libera concorrenza ha palesemente bisogno, per produrre effetti vantaggiosi per le *virtù della razza*, di una base ben più ampia di quella che attualmente possiede; se le varietà accidentali degli individui più capaci, di quelli cioè superiori alla media, vengono costantemente o comunque assai spesso ostacolate dalle istituzioni sociali le quali, per contro, sostengono assai spesso chi sta al di sotto della media si che questi, con la sua progenie, viene a occupare più terreno, allora, da questo punto di vista, istituzioni quali il diritto di successione [14] sono riprovevoli; la loro abolizione ricostituirebbe in primo luogo l'arena in cui verrebbe premiato il più abile e il più zelante in ogni attività e in ogni professione; quand'anche i caratteri *acquisiti* venissero ereditati, questa parità delle condizioni sarebbe quanto mai auspicabile; i vincitori, però, trasmetterebbero costantemente un *plus* di caratteri alla generazione successiva per cui i beni materiali ereditati rappresenterebbero un corredo naturale: sarebbe assai più probabile che le migliori predisposizioni venissero socialmente favorite. Se è invece soltanto la selezione a promuovere lo sviluppo, allora, accanto a quella naturale, è la selezione della stirpe ad acquisire un'importanza enorme; solo l'unione delle migliori varietà ne garantisce la conservazione, mentre l'incrocio indifferenziato - la *panmixia* - produce un'involuzione continua. Nella vita culturale e sociale dell'umanità ciò viene impedito nel migliore dei modi dalla *formazione di ceti*, e in particolar modo dall'isolamento dell'aristocrazia, il che, ancora una volta, non può aver luogo senza il diritto ereditario. L'abolizione del diritto ereditario sarebbe dunque dannosa proprio perché i caratteri acquisiti *non* verrebbero ereditati; il diritto ereditario isola, e l'isolamento comporta l'allevamento. E' così che si incrociano e

si annientano le argomentazioni e i ragionamenti di questa sorta.

6. Se ora si richiede una decisione e ci si aspetta ad esempio che il pensiero più profondo di Nietzsche faccia da contrappeso alle considerazioni biologiche e sociologiche, si resta allora alquanto delusi. Nietzsche ha giocato con tutte queste idee, ma non è [15] riuscito a portare a termine o anche solo a esaminare con rigore *uno* di questi pensieri. Nei suoi ultimi scritti l'allevamento di un tipo superiore è una richiesta imperiosa, ma gli è a malapena venuto in mente di passare al vaglio, da questo punto di vista, gli effetti dei dati economici e delle istituzioni giuridiche. Né egli si domanda mai *quale* forza debba venire maggiormente sviluppata, *quali* qualità debbano avere libero gioco per la sua attivazione, e in quale misura un po' di forza «fisica» determini e incrementi quella «spirituale», o se esse invece si annullino a vicenda. Egli pone semplicemente l'uno di fronte all'altro «forti» e «deboli», «riusciti» e «malriusciti»; descrive il tipo di uomo «superiore» definendolo con giri di parole come quello «di superiore valore, più degno di vivere, più certo dell'avvenire»⁷. E per quanto si dia vanto di pensare «libero da moralina»⁸ [«*moralinfrei*» zu denken], nondimeno per lui tutto il complicato problema dell'evoluzione sociale è contenuto nel problema della *morale*. «Il problema dell'origine del male gli correva dietro»⁹ già quand'era un ragazzo di tredici anni, ed egli non è mai riuscito a liberarsi da questa forma infantile della questione: «In quali condizioni l'uomo è andato inventando quei giudizi di valore: buono e cattivo? e quale valore hanno in se stessi? Fino a oggi hanno essi intralciato o promosso il felice sviluppo umano? Sono un segno di angustia estrema, d'impovertimento, di degenerazione vitale? Oppure, viceversa, si rivela in essi la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua sicurezza, il suo avvenire? A tutte queste domande trovai, e osai, in me molte diverse risposte, differenziai epoche, popoli, gradi gerarchici d'individui, specificai il mio problema; dalle [16] risposte nacquero nuove domande, indagini, supposizioni, probabilità: arrivai infine ad avere una mia propria regione, un mio proprio terreno, un mio mondo tutto taciturno che cresce e fiorisce a somiglianza di

quei giardini segreti, dei quali a nessuno è concesso avere un qualche presagio...» (GM., pp.VI sg.)¹⁰.

E, in conclusione, il suo risultato principale è che «la morale» rappresenta la volontà di un allevamento di segno contrario [*Gegenzüchtung*], che in essa è contenuta la consapevole tendenza verso la sottomissione del tipo di valore superiore, poiché esso è «temuto, esso è stato fino a oggi quasi la cosa terribile, - e prendendo le mosse dal timore è stato voluto, allevato, *raggiunto* il tipo opposto: l'animale domestico, l'animale d'armento, l'uomo come animale malato - il cristiano»¹¹. Se una conseguenza tanto enorme - il risultato finale della civiltà - viene messa in conto alla *morale* finora dominante, è allora naturale che da un suo superamento e quindi dall'istituzione di una morale *contrapposta* - cosa per cui Nietzsche si ritiene votato - si attendano conseguenze altrettanto immense per la civiltà. Nietzsche non ha mai indagato se le dottrine morali effettivamente accettate e predicate abbiano avuto e possano produrre effetti così notevoli, se esse si accordino anche soltanto con la morale *vigente*, tradizionale, oppure se gli effetti dell'una e delle altre si neutralizzino parzialmente a vicenda. O se anche ciascuna morale, considerata per sé, sia priva di contraddizioni, contrasti, conflitti. O se piuttosto il bene e il male non siano tanto multiformi come l'uomo e i suoi legami, moltiplicati inoltre dai multiformi elementi di ogni singolo animo, nel caleidoscopio individuale di sentimenti e pensieri. Se infine gli effetti, che egli [17] osserva e pone sul banco degli imputati, non si basino su cause del tutto diverse, assai più potenti della morale.

7. Ma la nuova dottrina nietzscheana, insieme a tutti i teoremi tipici della più recente vita culturale, ubbidisce allo schema hegeliano di un *ritorno* all'origine; anch'essa vuole rappresentare la negazione di una negazione, vuole costruire di nuovo su di una base razionale quel che ritiene essere stato scoperto dal sano istinto: la magnificazione dell'elemento signorile, ciò che soltanto una schiatta corrotta, *decadente* ha capovolto. Vuole trasvalutare i valori, portando nuovamente in auge modi di valutare *naturali* che erano stati detronizzati, annunciando che non è la felicità dei molti, ma quella dei

pochissimi a costituire il fine: il che è già una verità naturale nella misura in cui per felicità s'intende proprio ciò di cui i pochissimi si rallegrano come di una sorte eccellente. Con questo postulato opposto, ma con il medesimo rifiuto della civiltà *esistente*, la dottrina nietzscheana è così affine a quella socialista, da essa per altro respinta con sommo disprezzo, da produrre incroci sorprendenti.

Entrambe hanno il loro lontano modello in *Rousseau*, sebbene Nietzsche lo annoveri tra i «suoi impossibili»¹² e lo

disprezzi come «primo uomo moderno, idealista e *canaille* in una *sola* persona»¹³ - e lo disprezzi ancor più forse perché gli risulta così vicino. Al contempo, infatti, egli ammette: «Parlo anch'io di "ritorno alla natura", quantunque questo non sia propriamente un retrocedere, quanto invece un *andare in alto* - in alto verso l'eccelsa, libera, e anche tremenda natura e naturalità, una natura che [18] gioca e *può* giocare coi grandi compiti»¹⁴. La questione principale è qui il comune pensiero di fondo, il pensiero *dialettico* secondo cui è la crescita della cultura stessa che conduce e che deve nuovamente condurre alla natura. Rousseau aveva conferito a questa aspirazione i toni più alti e aveva ottenuto l'eco più intensa, ma la tendenza in questa direzione si ritrova in tutta la filosofia razionalistica: la ragione proclama l'elemento naturale come quello universale, come quello non falsato o reso particolare da «ordinamenti arbitrari»; l'universale fu sempre pensato come il primo, ma anche come l'ultimo elemento, come ciò che deve essere realizzato per mezzo dell'intuizione. Né il fantasioso Rousseau, che avviò il Romanticismo, né il nostro asciutto Wolff, il tipo del razionalista puro, hanno inventato il *dogma dell'uguaglianza naturale degli uomini*. Esso ebbe origine nell'«antichità», in opposizione all'istituzione socio-politica della *schiavitù*, e in tale *opposizione* vive tutt'oggi ed è divenuto una componente di tutto il pensiero moderno. Al suo interno, tuttavia, il dogma ha assunto il nuovo significato di portare a compimento il *concetto di uomo* come un essere naturale, in opposizione all'idea di una sua origine ultraterrena che - sebbene già da tempo solo ancora in modo latente - è un accessorio dell'oscurantismo e della superstizione con cui si nominano e vengono nominati i sovrani di questo mondo. L'idea di uguaglianza mantenne perciò il suo significato

particolare e naturale di strumento della lotta borghese contro la nobiltà, e risultò vittoriosa quanto più il dominio borghese e industriale riuscì a eguagliare il potere dei nobili. Anche per questo [19] essa è rimasta quasi ovunque incompiuta. Ma non appena quel dogma si configura come il contenuto di una fede e di una tendenza *politica*, esso prende allora forme molteplici: uguaglianza di fronte alla legge, uguaglianza dei diritti politici, uguaglianza dei doveri politici, e infine uguaglianza della partecipazione alla proprietà sociale, come si è soliti formulare un'idea comunista.

All'interno del «socialismo scientifico», però, quest'idea si è completamente staccata e liberata da quel dogma. E' questo il significato autentico, raramente compreso, di quella concezione «materialistica» della storia: che l'assunzione di tali idee non funge più da causa essenziale dei mutamenti politici e sociali, né quindi la loro proclamazione da fondamento di *postulati* assoluti; ma la diffusione di queste idee, la fede in esse viene riconosciuta quale *conseguenza* dell'evoluzione della vita e della convivenza che ha luogo indipendentemente da loro, determinata dunque dal modo e dalla produttività del lavoro, dall'estensione dei traffici e del commercio, dalle relazioni tra territori e popolazioni, tra città e campagna, tra i ceti sociali o le classi.

Anche nella *nostra* epoca l'idea di uguaglianza possiede un potere così enorme, vario, crescente, *perché* è l'espressione cerebrale [*zerebrale*] di un fatto più potente, del *livellamento* sociale che fa dell'uomo il produttore o magari l'acquirente della sua merce, che pone tutti contro tutti e che mette tutti in contatto con tutti. In tal modo la proprietà sociale dei mezzi di produzione non viene richiesta come conseguenza o strumento dell'uguaglianza, ma l'aspirazione verso di essa [20] si dà invece a vedere come l'effetto di una situazione cagionata dall'egoismo stesso dei capitalisti, su cui non influisce idea alcuna, cagionata dalle leggi della concorrenza e delle alleanze. Il *Manifesto comunista* e quanti lo sostengono risultano perciò *immuni* rispetto alla critica del dogma dell'uguaglianza naturale. Le discussioni consuete su questi temi, e anche i pensieri di Nietzsche, si muovono su di un terreno puramente ideologico e dogmatico; non impugnano la critica che si può far valere contro quei teoremi, poiché non la

conoscono, perché dunque non *raggiungono il livello richiesto dalla discussione*.

L'aspirazione verso un «ritorno alla natura» può essere facilmente intesa come stanchezza della civiltà, e quest'ultima come il segno di una civiltà malata e in via d'invecchiamento. Così il pensiero fiaccante della *decadenza* s'innesta oggi su ogni tendenza al *miglioramento* e al *progresso*. Questo pensiero emerge in svariate forme anche negli scritti di Nietzsche, ma in nessun luogo con una giustificazione di cui la scienza possa far uso. Avremo modo di notare come talvolta Nietzsche scorga la decadenza all'interno della stessa civiltà, in particolar modo la decadenza della natura umana: questo è del tutto à la Rousseau; a fare le spese di ciò deve essere l'ordinamento politico essenziale per ogni civiltà, o ciò che a esso viene equiparato nell'opinione comune, lo «Stato»; per questo motivo si crede di dover derivare le idee di Nietzsche da quelle di Max Stirner, rifiutandolo così insieme agli anarchici: che incontro bizzarro! Il più delle volte, tuttavia, Nietzsche ha tenuto in gran conto la civiltà, ha approvato anche lo Stato come dominio dei forti sui deboli e come istituto a tutela [21] dello sfruttamento, come espressione della volontà di potenza; la morale, però, o la morale degli schiavi, o il sacerdozio, o gli ebrei o, infine, il cristianesimo, ma anche i filosofi non cristiani e le idee moderne: deve essere stato tutto questo a fiaccare l'uomo e a portare la colpa della *decadenza della civiltà*. Per gettar luce in questo oscuro groviglio di pensieri che ribollono fantasiosamente e che ardono di retorica, dobbiamo osservare, con lo sguardo di chi indaga, l'evoluzione personale e letteraria del loro autore, dobbiamo far ritorno ai loro inizi.

8. Questa evoluzione si svolge in tre fasi peculiari che rappresentano, a loro volta, una sorta di circolo, un allontanamento e un ritorno all'origine. L'evoluzione non è conclusa, né intimamente compiuta. Ma oscura, colma di presagi come l'inizio, così è la fine.

Scorgiamo¹⁵ una natura predisposta al sogno e all'entusiasmo, dalla grande passione e talento per la musica, di miti inclinazioni, dall'abilità crescente nello scrivere versi e nel comporre; uno studente normale, scrupoloso, che si dedica con amore alle lingue antiche in un istituto che funziona in

modo esemplare; un figlio e un fratello affettuoso, un compagno allegro e un amico fedele che dona una parte del suo cuore alla vita studentesca, pur non calandosi interamente in essa; che cerca svaghi e piacere nei concerti e nei teatri, nella nobile vita domestica; stimato da maestri eccellenti come filologo intelligente, meticoloso, che coltiva i suoi pensieri in silenzio [22]; poi, però, sorpreso ed estasiato dalla ricchezza della sapienza di *Schopenhauer*, rapito dal suo modo di scrivere sfavillante; s'incontra in questa venerazione con il musicista *Richard Wagner* che gli accorda il suo favore e lo lusinga; un giovane ancora immaturo nella sua vita interiore che, in modo troppo repentino e precoce, viene investito del titolo di professore, gettato in un mare di attività, incombenze, interessi e poi trasferito sul teatro di una guerra (1870) che scuote potentemente il suo animo e dà vita ai suoi pensieri.

Così egli fa ingresso nella sua prima fase letteraria che lo vede interamente in balia di quello stregone di Wagner, la cui personalità dominante incatena a sé con compiacimento e amore un giovane così ardente e lo pone al proprio servizio. Nietzsche diventa il *suo* profeta, mentre Wagner deve diventare il profeta dell' *arte* e della civiltà *tedesca*. I pensieri di Nietzsche interpretano «il mondo come volontà e rappresentazione». Il mondo come volontà - questo, in termini estetici, è la musica; rappresentazione è il testo di questa musica. Immagine, concetto, discorso, interpretano lo «spirito» della musica. Dionisiaca, estasiante, ebbra e inebriante è la musica, quella autentica, più profonda, in sensata. Apollineo, chiaroveggente, sognatore è il discorso ragionevole e sensato. Nella *tragedia* esso si pone al servizio della musica, sua madre; svela la pena misteriosa della volontà, il dolore della vita; è un eterno lamento, ma è al contempo la redenzione attraverso l'apparenza, la forma, la poesia. A questa suprema opera d'arte si oppone l'«uomo teoretico» impersonato da Socrate, il sapiente, il non mistico, il nemico dell'istinto e dunque della creazione artistica, il logico e [23] l'ottimista. Egli spiega la fede nel fatto che la natura possa essere compresa e nell'universale potere salvifico del sapere, vale a dire la fede nello spirito della scienza. Sotto questo segno vive la tarda cultura ellenica, la cultura alessandrina, e vive tutta la cultura moderna. Ma la visione tragica del mondo non è superata per

sempre. Il mito e la tragedia vengono nuovamente restituiti dallo spirito della musica. Le speranze riposte nella conoscenza si volgono in rassegnazione. Contrariamente all'opera lirica, che è costruita secondo gli stessi principi della nostra cultura alessandrina, l'autentica profondità dionisiaca si è conservata nella *musica tedesca* e viene sentita da quella cultura come un che di terribile e inesplicabile, di strapotente e ostile. Dalle stesse sorgenti sgorga *filosofia tedesca* a cui, con Kant e Schopenhauer, riuscì di distruggere il soddisfatto piacere di esistere del socratismo scientifico mediante l'esibizione dei suoi limiti e con ciò «fu introdotto un modo infinitamente più profondo e serio di affrontare le questioni etiche e l'arte, modo che noi possiamo addirittura designare come *sapienza dionisiaca* espressa in concetti»¹⁶. «Che cosa ci indica allora il mistero di quest'unità fra la musica *tedesca* e la filosofia tedesca, se non una nuova forma di esistenza, sul cui contenuto possiamo ragguagliarci solo con un presagio, in base ad analogie elleniche?»¹⁷ Simbolo di questa evoluzione sarà il Socrate musicista¹⁸; per lo spirito tedesco egli rappresenta, come la rinascita di un'epoca tragica, «un ritorno a se stesso, un beato ritrovarsi»¹⁹... Con queste visioni Nietzsche seguì l'arte di Richard Wagner; [24] come suo mistico e interprete, sperando e dubitando, egli si recò in pellegrinaggio a Bayreuth (1876).

9. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* fu uno scritto geniale. Molti anni più tardi, tornando su questo libro con occhi estranei, il suo autore lo giudicò in modo assai ingiusto; con il profluvio di epiteti che era divenuto tipico del poeta di Zarathustra, egli lo definì «scritto male, pesante, tormentoso, pieno di immagini smaniose e confuse, sentimentale, qua e là sdolcinato sino al femminile, disuguale nel ritmo», infine «un libro arrogante ed esaltato»²⁰. Queste ultime definizioni colgono nel segno, e il segreto della bellezza del libro sta nella contraddizione che esse nascondono. Lo scritto parla con convinzione solenne - e questa è la convinzione di una fede. Il candore e la generosità giovanile di un animo ricco e profondo rendono il libro piacevole e commovente nel suo tono borioso e scostante. Ma esso racchiude anche - in una forma originale e vivace che trascura

felicemente vari particolari di dubbia natura - una verità importante. Si era infatti, e si è ancora oggi soliti pensare che la contraddizione rappresentata dall'illuminismo e dalle scienze della natura nei confronti dell'antica chiesa o del Medioevo o della superstizione - oscurantismo, mistica o come altro si vuol dire - coincidesse con la contraddizione tra classicismo e romanticismo o con quella tra ideale ellenico e ideale cristiano-germanico. Nietzsche fa invece notare - timidamente, senza chiarezza, ma in modo significativo - il *parallelismo* molto più profondo che vige tra l'evoluzione antica e quella moderna nell'ambito della vita, dell'arte, del pensiero. [25] Con la dovuta perspicacia egli mette in rilievo, in tutta la sua natura e le sue conseguenze, il singolare rapporto tra arte e scienza che necessariamente mette capo a un antagonismo. Questo problema, le cui linee di fondo erano state in precedenza tracciate da Schopenhauer, rimane il tema del filosofare quanto mai multiforme di Nietzsche; anch'esso oscilla tra arte e scienza poiché non è in grado di sviluppare le sue attitudini per l'una e per l'altra in modo tale che esse si congiungano, a far sì che la scienza diventi arte per lui senza rinunciare al suo carattere di scienza, determinando così quei vertici della filosofia che Nietzsche *non* ha raggiunto.

Da partigiano assoluto dell'arte egli divenne invece un partigiano assoluto della scienza, per poi fare ritorno a un'altra personale concezione dell'arte che superava di gran lunga la prima in esaltazione non meno che in boria. L'allievo di Dioniso divenne un Socrate e fece questo passo indietro come un Socrate musicista, con il fiducioso desiderio, con l'esultante brama del *suo* Dioniso, della *sua* tragedia.

In questo scritto giovanile Nietzsche paragona l'antitesi tra arte e scienza a quella tra una visione tragica e una visione teoretica del mondo e quest'ultima a quella tra «pessimismo» e «ottimismo» che per lui possiede anche il significato *morale* indicato da Schopenhauer. Da un lato profondità, serietà, compassione per il dolore del mondo, bisogno di redenzione - nell'impeto della creazione e della donazione di forma; dall'altro un rapporto esteriore e superficiale con le cose, la fiducia in una felicità terrena attraverso l'universale cultura scientifica, le forze degli spiriti naturali conosciute e impiegate al servizio del più alto egoismo, [26] invece di una

consolazione metafisica. Ora, però, la critica della conoscenza («l'enorme coraggio e saggezza di *Kant* e *Schopenhauer*») ²¹ ha riportato la vittoria su quell'ottimismo «che si cela nell'essenza della logica» ²² e con ciò ha inizio una nuova cultura tragica in cui la *sapienza* subentra alla scienza quale fine supremo... anche qui Nietzsche, seppure in modo fugace e frammentario, coglie qualcosa di importante. Il *movimento* dell'arte, nelle sue grandi manifestazioni, procede dalla serietà alla serenità: da quanto vi è di solenne, tradizionale, antico nelle religioni e nei culti, alla libertà e all'audacia terrena, alla pura *bellezza*, infine alle dipendenze da scopi esteriori, dall'ornamento, dal diletto.

Il *movimento* della scienza è, in un certo senso, di tipo contrario. Partendo dal gioco con i concetti o dall'occuparsi di oggetti remoti, o dall'utile lavoro della tecnica e dalle esigenze di scopi vitali esteriori, essa penetra sempre più profondamente nella vita interiore dell'umanità e della natura; impara a comprendere che tutta la realtà può essere colta nei suoi *ultimi* nessi solo attraverso l'intuizione e il pensiero intuitivo; coglie il contrasto e il conflitto come l'elemento vitale, sottopone se stessa alle leggi dell'evoluzione della civiltà, si accorge della superiorità di tutte le forze che agiscono in maniera cieca: tutto ciò può essere definito il suo pessimismo e la sua rassegnazione, condizione a sua volta del suo effetto limitato ma organicamente salutare. Nietzsche nutrì di certo ben altre, infinite aspettative dalla sua visione tragica del mondo e dalla cultura dionisiaca: il suo pensiero era superlativo, così come sono termini e concetti superlativi [27] quelli di ottimismo e pessimismo.

In virtù di questa tensione estrema anche le sue *Considerazioni inattuali* appartenevano a Schopenhauer e Wagner, gli unici maestri di una vera civiltà che distrugge il filisteismo culturale e la senilità erudita e storica. In queste pagine egli azzarda una definizione del pensiero fondamentale della vera cultura: essa deve promuovere la creazione del *genio* dentro e fuori di noi. Il filosofo, l'artista, il santo sono le forme compiute del genio e, con sicurezza metafisica, lo Schopenhaueriano annuncia che lo *scopo* dell'umanità risiede nei suoi esemplari più alti ²³. Il cerchio speculativo è ben arrotondato ma, come tutta la filosofia di questo tipo, è di natura essenzialmente estetico-soggettivistica ed ha il suo

centro nell'enunciato del primo scritto: solo come fenomeno estetico l'esistenza del mondo è *giustificata*²⁴. Il filosofo deve e vuole essere il giudice-artista di questa creazione. Scritti privati di questa prima fase conferiscono a queste aspirazioni un tono ancora più forte. Egli definisce la sua filosofia un platonismo alla rovescia e le assegna quale motto: «La vita nell'apparenza come scopo»²⁵, e quale principio fondamentale: «In quanto il dolore primordiale viene spezzato dalla rappresentazione, la *nostra esistenza* è essa stessa un continuo *atto artistico*»²⁶. Allo stesso modo in cui il suo pensiero tende qui oltre Schopenhauer, così egli vede anche in Wagner ormai soltanto un precursore dell'arte tragica dell'avvenire.

10. Con l'opera che si vuole «per spiriti liberi», *Umano, troppo umano*, Nietzsche intraprende un modo di pensare nuovo e di tipo totalmente diverso. A essa fanno seguito, dopo l'appendice *Opinioni e sentenze diverse*, [28] gli scritti: *Il viandante e la sua ombra* e, strettamente legati tra loro, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali* e *La gaia scienza*. Le cause e i motivi del suo distacco da Schopenhauer non ci riguardano in questa sede. Ma il gesto ha proprio l'aspetto di una conversione, poiché anche altre conversioni sono lo sviluppo di disposizioni e inclinazioni che già in precedenza premono per vivere, ma risultano represses da disposizioni e inclinazioni di natura diversa, sorrette da forze esteriori quali la tradizione, le influenze personali, l'inclinazione e l'entusiasmo legati tra loro in gioventù. Fu questo il caso, per Nietzsche, dell'uomo teoretico rispetto a quello artistico, che si era certo sviluppato ma solo come spettatore, un servo e un adoratore di quelli che doveva contemplare come eroi dionisiaci. Quel che più tardi egli chiamò la convalescenza da una malattia²⁷ fu in realtà la *liberazione* di se stesso, fu la rottura dell'uomo con una fede infantile, fu la normale evoluzione di un pensatore appassionato su ogni fronte, che andava crescendo insieme alla sua brama di sapere.

In una nota di diario data di recente alle stampe, e risalente al 1875 - l'anno che vide nascere lo scritto *Richard Wagner a Bayreuth* - si dice: «Socrate - lo confesso - mi è talmente vicino, che devo quasi sempre combattere con lui»²⁸. Socrate fu il vincitore. Anche se in modo particolare, nietzscheano.

Nietzsche gli diede per così dire la precedenza nei suoi pensieri, si fece garante per lui, fece con lui il suo esperimento, volle conoscere l'«uomo teoretico» [29] nella sua figura più moderna e così a fondo che gli fu solo possibile trasformarsi in esso. Fu il suo mezzo per liberarsi da Schopenhauer e da Wagner - e questa liberazione personale fu la cosa fondamentale - e con loro da ogni romanticismo, da tutto quel che egli avrebbe poi chiamato pessimismo romantico, il pessimismo «dei rinunciatari, dei falliti, dei vinti»²⁹. Nietzsche ha esplorato e descritto con acribia filologica anche i sentieri del suo animo, tentando di renderli più interessanti di quanto non fossero; la cosa più interessante è infatti il modo in cui egli cercò le sue vie, ben più delle vie stesse che, in ultima istanza, rappresentano soltanto un grande vagare.

11. Gli scritti menzionati finora sono i migliori che Nietzsche abbia scritto. I migliori anche se non contengono molti pensieri originali. Essi si basano sulla scepsi psicologico-morale di autori illuministi francesi e sui lavori sociologici di autori inglesi moderni (in special modo Taylor) che un amico, il signor *Paul Rée*, procurò a Nietzsche. Al pari di altri pensatori moderni, questo amico si era posto il compito di far progredire una visione rigorosamente scientifica, razionalistica dell'uomo e della sua civiltà e di arricchirla grazie al contributo della dottrina biologica dell'evoluzione. Nietzsche si è calato in questo compito sobrio e in questo freddo mondo di pensieri con tutte le sue forze, con tutta la sua audacia e con il fuoco del suo pensiero che seguiva ad ardere sotto la cenere dei suoi santuari andati in fumo. La verità gli appare ora come l'unica poesia, la conoscenza come l'«opera d'arte» del futuro. Questi scritti mantengono dunque il tono moderato del ricercatore che vuol contribuire con qualche pietra all'interminabile edificio di millenni, [30] rimuovendo a tal fine alcune macerie. Malgrado ciò Nietzsche non dimentica affatto la differenza, o meglio l'antitesi, tra vita e conoscenza, tra arte e scienza, ma rifiuta il compromesso e l'autoinganno, vuole essere per intero e coerentemente quel che per una volta gli riesce di essere: un *pensatore*. Vuole le illusioni e le delusioni, le battaglie e le sconfitte, non vuole temere i pericoli e il rischio stesso della vita che questa missione [*Beruf*] elevata

reca con sé. Vivere sulla *vetta* della conoscenza: ciò ricompensa di ogni cosa, consola di ogni cosa, va al di là di ogni cosa. Questi scritti sono perciò rischiarati da una *serenità* che trova i suoi modelli soltanto in Goethe e in taluni autori, in special modo francesi, dei due secoli scorsi.

12. Il viandante dallo spirito libero si spinge ora sempre più vicino e sempre più in profondità nei *problemi morali*. La sua ambizione fondamentale è ora quella di pensare fino in fondo il pensiero che, dopo Schopenhauer - a cui Nietzsche rende adesso onore soltanto come psicologo, dopo avere scacciato da sé il metafisico - «è la linea di confine che separa le menti *filosofiche* dalle *altre*»³⁰: l'idea della rigorosa *necessità* delle azioni umane. Nietzsche pronuncia a riguardo parole forti e pregnanti, tra cui anche queste: «La piena irresponsabilità dell'uomo per il suo agire e per il suo essere è la goccia più amara che chi persegue la conoscenza deve inghiottire, se era abituato a vedere nella responsabilità e nel dovere il titolo di nobiltà della sua umanità» (UU., aforisma 107)³¹. Lo consola però il fatto che i «profondi dolori» cagionati da una simile considerazione siano le doglie di un parto. Si tratta di provare se l'umanità [31] sia in grado di trasformarsi da un'umanità *morale* in un'umanità *saggia*... «Una nuova abitudine, quella di comprendere, di non amare, di non odiare, di guardare dall'alto, si radica a poco a poco in noi [...] e in migliaia di anni sarà forse abbastanza potente da dare all'umanità la forza di produrre l'uomo saggio e innocente (consapevole della sua innocenza) altrettanto regolarmente di come ora produce l'uomo non saggio, non giusto, gravato dal senso di colpa - *vale a dire il gradino necessariamente precedente, non il contrario di quello*»³².

Si metta a confronto quest'idea dell'avvenire con quella che verrà sviluppata in seguito: lungimirante, limpida, anche se sbiadita - la prima; vivacemente sfavillante, ma quasi prigioniera del presente e della sua decadenza, rendendoli eterni - quest'ultima. Ma un tale contrasto ci colpisce ancor più nel momento in cui prendiamo in considerazione i pensieri di quegli anni sull'*origine* della morale. Nietzsche approva l'idea, difesa con nuovi argomenti da Rée, secondo cui l'*utile collettivo* è alla base di tutto ciò che è stato e viene considerato buono in

senso morale; di modo che, dimenticando quell'origine, il bene viene onorato come qualcosa di autonomo e di sostanziale e posto in relazione con il mondo sovrannaturale e metafisico. Questa interpretazione poggia sull'assunto, a cui tra gli altri ha dato corso Schopenhauer, secondo cui soltanto le azioni e i moventi *non egoistici* possono essere giudicati come morali; essi vanno infatti a vantaggio degli altri - la comunità - vengono da essi onorati e così via. All'inizio di questa fase del suo pensiero, Nietzsche assume la proposizione di Rée - che in funzione del rifiuto della mistica schopenhaueriana gli era parsa più nuova e importante di quanto non fosse - secondo cui l'uomo morale non è più vicino al mondo intelligibile dell'uomo [32] fisico³³, come «una proposizione dalle più importanti conseguenze, feconda e terribile insieme, e che scruta il mondo in quel modo bifronte, proprio di tutte le *grandi conoscenze*» (UU., aforisma 37)³⁴.

Dieci anni dopo Nietzsche afferma di non avere mai letto nulla a cui avesse detto a tal punto di *no*, frase per frase, conclusione per conclusione, come al libro di Rée che culmina in quella proposizione³⁵. Sarebbe ora diventato un fatto evidente che il fulcro nativo del concetto di «buono» viene ricercato e collocato in una sede errata da parte di questa teoria: il giudizio di «buono» *non* procede da coloro ai quali viene data prova di «bontà»; sono stati invece gli stessi «buoni», vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad avere avvertito e definito se stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim'ordine, in contrasto a tutto quanto è ignobile e d'ignobile sentire, volgare e plebeo (GM., p. 3 e cfr. p. VII)³⁶. Siamo così di fronte al tema della teoria morale più nuova e personale di Nietzsche, di cui dobbiamo subito fare conoscenza. Possiamo già passare al vaglio il nocciolo dell'innovazione: Rée e i suoi predecessori volevano scoprire come si fosse giunti a elogiare le azioni non egoistiche e a elevarle ad azioni morali. La questione viene forse toccata dalla distinzione e dall'obiezione di Nietzsche? In nessun modo. Quel sentimento morale, quel giudizio, torna sempre a formarsi all'interno di ogni cerchia vitale. I signori nietzscheani possono ritenersi complessivamente buoni, come Nietzsche può ben pensare; ma, al loro interno, avvertiranno come un nemico, e dunque come malvagio, l'impostore e il

traditore, mentre sentiranno, in un certo senso, come bravi, nobili e buoni il caritatevole e colui che si sacrifica. Nietzsche [33] ha avuto il merito di mostrare l'importanza enorme che la *posizione* sociale assume anche rispetto a questi concetti. Avrebbe però dovuto illustrare quale influsso abbia avuto il concetto di bene così come *lui* lo intende - nel senso di nobiltà [*Vornehmheit*] - sull'idea del bene *in senso morale*, dal momento che una condotta ostile, in special modo una condotta insincera e disonesta, *in primo luogo nei confronti dei propri compagni*, come quella del nobile, viene avvertita e intesa come indegna in modo *particolare*.

Abbacinato dalla sua presunta scoperta, Nietzsche ritiene al contrario che il contrasto del rango e l'orgoglio dei grandi sia l'*unica* vera origine «del concetto di buono» (che pensiero oscuro! Il fatto che in base al senso del linguaggio «qualcosa abbia il significato di buono», per quanti siano i sinonimi in cui questo può rifrangersi, non significa null'altro se non che esso viene *approvato* e Nietzsche non ha tentato affatto di uscir fuori dal senso del linguaggio; anzi, egli vi rimane volontariamente attaccato). Di fatto vi sono molti tipi di concetti morali, ogni tipo ha la sua origine peculiare, e in ciascuna di queste origini s'intersecano molte linee. Nel momento in cui Nietzsche deplora il fatto che il pregiudizio che assume come concetti equivalenti quelli di «morale», di «non egoistico», di «*désintéressé*» domini oggidì con la prepotenza di un'«idea fissa» e di una malattia mentale» (GM., p. 4)³⁷, egli descrive tutt'al più un pregiudizio erudito che si potrebbe definire come un'arbitraria limitazione di campo di cui la teoria non può fare a meno.

Nella *prassi*, nell'uso linguistico dei popoli moderni, l'elemento morale, l'«eticità» fa invece riferimento nel modo più forte e tenace al rapporto dei sessi tra loro e, in questo, è alquanto indifferente nei riguardi dell'egoismo [34] e dell'amore che proprio in tale rapporto quasi si fondono. Nietzsche ha pienamente ragione quando, nei primi scritti che qui stiamo discutendo, richiama energicamente l'attenzione sull'«eticità del costume». Essa domina in modo più ampio proprio nell'ambito di quel rapporto elementare, comune a tutti gli uomini, e la debolezza o la forza con cui si fa valere hanno un legame molto stretto con la distinzione, storicamente

più importante, tra morale *rigorista* e morale *lassista*. Nietzsche non ha preso in considerazione questa distinzione, o lo ha fatto solo in modo superficiale. Eppure, proprio grazie a essa, si schiude un'infinita prospettiva «al di là del bene e del male»: la morale sempre *in vigore* - nei diversi luoghi, nelle diverse epoche, per *i diversi ceti*, per il genere maschile o femminile - si cura poco dei termini «buono», «malvagio» o «cattivo» in relazione a tutti gli uomini: molto, invece, delle singole azioni che essa vieta o permette, prescrive o disapprova, punisce o perdona.

In questa prospettiva è però vero che la morale *lassista* dominante nella *buona* società contemporanea, la quale in ogni cosa dà il maggior peso alla salvaguardia della buona *apparenza* e del decoro *esteriore*, si comporta con il *massimo rigore* possibile nei confronti della crudeltà e della brutalità, ma anche nei confronti di una certa *durezza* del rapporto tra uomo e uomo, spesso utile per un *sentimento* umano, talvolta necessaria; è vero che essa assume tanto più un carattere molle e femminile, quanto meno gli *uomini* dediti agli «affari» si curano di questioni «moralì» - e se ne curano poco quasi come di quelle «estetiche»... E' vero che - per il pensiero comune, ma non per [35] il giudizio avveduto - l' *indulgenza* conta più del buon carattere; che, con sentimenti di compassione e con un po' di carità, ci si sente dispensati dal *dovere* di prendere sul serio e di correggere in modo risoluto il male sociale; e che la consapevolezza e l'adempimento di questo dovere compenserebbero abbondantemente qualsiasi forma di «altruismo», *quand'anche noi* dovessimo intendere il dovere esclusivamente come un dovere verso noi stessi, come oggetto del nostro beninteso interesse, e dunque in modo rigorosamente egoistico, e quindi proprio nel senso di un egoismo aristocratico e nobile che intravede e promuove se stesso nelle generazioni a venire (come in quelle passate); un egoismo che ama la giustizia, poiché essa deve rendere sempre di nuovo quel che è giusto all'uomo bravo, buono, nobile; che avverte e combatte le situazioni e le idee immorali come ripugnanti, poiché mendaci, come infami, poiché sono disoneste. È vero che la dottrina cristiana, quale proprio negli ultimi tempi viene predicata anche dai filosofi, con la sua richiesta di abnegazione e sacrificio fa qualcosa in vista di un

ideale universale e assoluto che è alla portata, in certe situazioni, solo di certi uomini, e anche senza l'influsso delle dottrine cristiane; ed è vero che l'entusiasmo, così come la fredda approvazione per questa totale rinuncia al proprio bene, nuoce spesso all'intensità del senso per i doveri più prossimi, più lievi e più indispensabili; è vero che non dobbiamo smettere di ammirare l'*eroismo* di ogni sorta, ma che di norma dovremmo prenderci a cuore il nostro prossimo nella misura in cui ci è vicino, è legato a noi, nella misura in cui ciò è *naturale*, senza consentirci di essere ingiusti, disonesti e crudeli nei confronti di chi ci sta più lontano; è vero che nessuna [36] morale può *obbligarci* - poiché nessuna ragione può farlo - a sacrificare i nostri interessi vitali, essenziali, necessari, a qualche sentimento tenero e delicato, men che meno all'amore universale per gli uomini che non può mai diventare un dovere e che, come *amore* universale e uguale per tutti, non è mai stato una verità; nel suo senso più profondo - secondo il quale non dobbiamo abbassare nessun uomo a semplice mezzo in vista di noi stessi, dobbiamo sforzarci di rendere onore alla dignità del genere umano anche nei suoi esemplari riprovevoli - esso possiede in sostanza il significato individualistico secondo cui dobbiamo soltanto a noi stessi il fatto che le nostre inclinazioni più nobili, la nostra umanità dominino in noi.

E' vero infine - e questo soprattutto nello spirito di Nietzsche - che lo sviluppo dell'umanità travolgerà e calpesterà quelle leggi morali che contravvengono alle sue leggi naturali. Va *per contro* posto (necessariamente) in dubbio l'assunto secondo cui le leggi morali effettivamente vigenti siano o possano diventare organi inutili o perfino dannosi per la convivenza degli uomini. E' assai più probabile che sia soltanto la loro forma a mutare, che il loro contenuto ereditato e acquisito si mantenga uguale seguitando a operare. In questo senso la dottrina dell'evoluzione si contrappone a ogni cosiddetta rivoluzione. In questo senso una morale maschile può sposarsi con una morale femminile. La storia della civiltà, nelle sue manifestazioni più alte, dà a vedere congiungimenti e separazioni sempre nuovi dello spirito maschile e femminile. Il cristianesimo fu una vittoria dello spirito femminile. Quanto a influenza, lo spirito femminile s'impone oggi a vista d'occhio. Lo spirito maschile [37] può tuttavia prenderne

consapevolezza, al fine di tutelarsi e difendersi contro gli eccessi di quello femminile³⁸.

13. Nella prima sezione dell'opera che dobbiamo salutare come un' *Aurora*, Nietzsche si è confrontato ripetutamente con la tragicità che da sempre è parte della lotta degli uomini superiori ed eccezionali contro l'«eticità del costume». Un tema degno di questa sua liberissima fase; in seguito, sotto più di un rispetto, egli toma a elogiare la mancanza di libertà: anche la superstizione è un'arma dell'uomo forte, la *volontà* di non sapere è un'emanazione della volontà di potenza! Eppure, nello scritto menzionato in precedenza, Nietzsche ha reso giustizia al costume comprendendolo nel migliore dei modi. Esso rappresenta le esperienze di uomini passati su quanto si presumeva utile e dannoso (aforisma 19)³⁹; la civilizzazione ha inizio con il grande principio: un costume qualsiasi è meglio dell'assenza di costumi⁴⁰. «A vantaggio del costume, non si deve passare sotto silenzio il fatto che in chiunque si sottomette pienamente e di tutto cuore e fin dall'inizio ad esso, gli organi di attacco e di difesa - quelli del corpo come dello spirito - si atrofizzano: vale a dire egli diventa progressivamente più bello! L'esercizio di quegli organi e i sentimenti corrispondenti ad essi sono infatti ciò che mantiene brutti e rende più brutti» (aforisma 25)⁴¹. Eppure Nietzsche magnifica l'uomo che infrange il costume - non soltanto chi lo fa nel pensiero e con le parole ma, in misura quasi maggiore, l'«uomo libero nell'azione» - «Bisogna sconfessare ancora molto di quel biasimo con cui gli uomini hanno preso in considerazione tutti coloro che infransero con l'*azione* il potere di una costumanza - in generale essi sono detti *delinquenti!*»⁴².

[38] In questo discorso affiora forse per la prima volta quel *libertinismo* vago che ha contribuito al successo degli ultimi scritti nietzscheani e che può tanto poco essere criticato perché la sua *paradossofia* risulta priva di scientificità fin dal principio. Tra molte scrupolose esplorazioni dei veri problemi, tra molti voli tentati sulle vette di un pensiero libero e nobile sulle questioni morali, essa genera isolamento. Nietzsche sa bene che un pensiero filosofico di questo genere deve avere inizio per principio *in modo individualistico*, per poi diventare *universalistico* attraverso la relazione con gli altri uomini, dal

momento che l'autorità non può derivare da una comunità umana più ristretta. Ma ciò non gli aggrada. Egli non si rende conto di quanto Inumanità» ci riguardi. Con veemente diffidenza egli si contrappone alla compassione verso l'umanità intera e al tentativo di fondare su di essa la morale, senza essere però in grado di mettere a nudo le radici di queste tendenze. Egli le definisce «le ultime risonanze della cristianità nella morale» (A., aforisma 132)⁴³, in modo non proprio profondo, mi pare. Non si accorge che fu lo *stesso terreno*, nell'antichità come nell'epoca moderna, una volta che l'eticità del costume divenne sterile, a far crescere gli alberi dell'etica filosofica, nella cui ombra, un tempo, poté crescere anche la mentalità cristiana. La scepsi annuserà sempre con sospetto questi alberi e avrà buone ragioni per tenersene lontana, ma essi cresceranno comunque, fintanto che non si riuscirà a impedir loro di trarre alimento dalle condizioni in cui si vive. Per il pensatore *critico* è davvero arduo assumere una posizione salda al riguardo, che egli simpatizzi o meno; se [39] simpatizza, perché non può riconoscerne i motivi, in caso contrario perché deve pur ammetterne le cause.

Per l'evoluzione di Nietzsche in direzione della sua trasvalutazione finale, queste meditazioni sono degne di nota sotto un duplice rispetto: perché egli si pone ancora di fronte ai fatti senza pregiudizi e perché è di certo già in preda a sentimenti analoghi a quelli della sua ultima fase. Le sue orge non si sono ancora scatenate; la sua accortezza tiene ancora a freno i suoi giudizi. «Forse non c'è oggi - egli dichiara - nessun pregiudizio meglio creduto di questo: che si *sappia* ciò che propriamente costituisce il fatto morale. Oggi pare che *faccia bene* ad ognuno sentir dire che la società sia sulla strada di *accordare* il bisogno del singolo con quello di tutti, *e che la felicità e al tempo stesso il sacrificio del singolo* consisterebbero nel sentirsi un utile membro e strumento della totalità: solo che attualmente si è ancora molto perplessi sul dove sia da cercarsi questa totalità, se in uno Stato esistente o da fondare, o nella nazione, o in una fratellanza dei popoli, o in piccole nuove comunità economiche. Oggi, a questo riguardo, non si fa che riflettere, sollevare dubbi, attaccar battaglia, è tutto un agitarsi e appassionarsi; ma mirabile e armonica è l'unanimità nell'esigere che l'ego debba negare se stesso, finché non trovi,

nella forma dell'adattamento al tutto, ancora di nuovo la sua stabile cerchia di diritti e di doveri, finché non sia divenuto qualcosa di completamente nuovo e diverso» (A., p. 127)⁴⁴. «Tutti i sistemi socialisti - si afferma inoltre poco sopra - si sono automaticamente posti sul comune terreno di queste dottrine.»⁴⁵ Ho già mostrato come ciò non sia esatto. Il [40] più rigoroso e, senza dubbio, il più influente di questi sistemi nega sostanzialmente la giustificazione morale. Il *pathos morale*, che guida sempre le nature nobili e delicate lungo il cammino delle idee socialiste, trae però con maggior frequenza e vigore la sua forza dal sentimento di giustizia, che non dal senso di compassione; e quello è, in modo del tutto opposto alla compassione femminile, un modo di sentire maschile, assolutamente da uomini, affine al *pensiero logico*.

L'uomo buono riconosce come insensata e avverte come ingiusta l'accumulazione della ricchezza nazionale, prodotta consumando le forze del popolo, nelle mani di monopolisti delle ferrovie e delle banche, di *lords* del cotone e del ferro, di fabbricanti di alcool e birra, e giù fino ai semplici avventurieri, agli speculatori e ai furfanti. È questo il campo di una discussione la cui portata è al contempo economica, politica e morale. Ma essa sta al di là dell'ambito nietzscheano. Nell'intimo della sua natura, Nietzsche resta sempre un'estetica anima bella. Se si fosse mantenuto fedele a questo modo di pensare, egli avrebbe allora avuto a disposizione una base feconda anche per i suoi giudizi sulla situazione sociale e sui fenomeni morali. Nella foga giovanile, una volta aveva scritto: «Oggi si può sperare soltanto nelle classi inferiori di uomini incolti. Le classi erudite e colte sono da gettare via». «Se le classi lavoratrici riescono a comprendere che con la cultura e con la virtù esse possono ormai facilmente superarci, [41] allora per noi è finita. Ma se ciò non avviene, allora per noi è finita a maggior ragione.»⁴⁶ Questo era lo stato d'animo dell'entusiasmo wagneriano che desiderava avere tutt'intorno a sé la grande massa popolare «per darle in certo modo una scossa».

La *valutazione dell'arte* da parte di Nietzsche si è fatta ora completamente diversa. L'uomo di scienza gli pare più nobile dell'artista (UU., aforisma 206)⁴⁷: «La cosa migliore e più salubre, nella scienza come nella montagna, è l'aria pungente

che vi spira. I molli di spirito (come gli artisti) aborriscono e diffamano, a causa di quest'aria, la scienza» (UU., aforisma 205)⁴⁸. Eppure egli rimase sempre una natura d'artista. Ciò costituisce l'attrattiva di molti dei suoi pensieri, ma ne indebolisce anche il contenuto, dà loro troppo *colore* e, quel che è più pericoloso, troppa sonorità. L'uomo di scienza e l'artista s'incontrano nella sua lotta con i problemi morali. Dove si fondono insieme, là «si ottiene un bel suono». «Come ci aggiriamo nella natura, maliziosi e lieti, per scoprire la bellezza particolare di ogni cosa, e quasi per coglierla all'improvviso, come facciamo i nostri tentativi, ora col sole, ora col cielo burrascoso, ora nell'estremo pallore del crepuscolo, per vedere in che modo quel tratto di costa, con le sue rocce, le sinuosità marine, i suoi olivi e i suoi pini, perviene alla propria compiutezza e perfezione: similmente dovremmo aggirarci anche in mezzo agli uomini, come loro scopritori e investigatori, facendo loro bene e male, affinché si manifesti in essi la loro particolare bellezza, che, in questo, si dispiegherà assoluta, in quello, procellosa, e, in quell'altro ancora, soltanto in una penombra quasi notturna e con un nuvoloso cielo. E' forse proibito *godere* l'uomo *malvagio* [42] come un paesaggio aspro, che ha le sue particolari arditezze di linee e di riverberi luminosi?» (A., aforisma 468)⁴⁹. Ed egli crede che: «Sì, è proibito: fino ad oggi era permesso soltanto cercare la bellezza nel *moralmente buono*»⁵⁰.

Ma quando mai - viene da chiedersi - un vero artista ha rivolto a se stesso un simile divieto? Questa contemplazione del male s'intona appieno con l'amore per il bene, con il gusto più raffinato e con l'egoismo ideale - con questi *fondamenti estetici* - quali criteri del bene. Fa qui la sua solenne comparsa la «libertà di domicilio dello spirito» (cfr. UU. II, aforisma 211)⁵¹. «Dato che la dipendenza degli spiriti diminuisce, è certamente in diminuzione anche la moralità (il modo ereditario, tramandato e istintivo di agire secondo *sentimenti morali*): non però le virtù particolari, la moderazione, la giustizia e la calma spirituale - giacché la più grande libertà dello spirito consapevole conduce da un lato già involontariamente a esse, e le consiglia dall'altro anche come *utili*» (VO., aforisma 212)⁵². «E questo il vero *egoismo ideale*: darsi sempre premura e vegliare e serbare il silenzio

dell'anima, perché la nostra gravidanza *abbia un felice compimento*. Così, in questa maniera indiretta, noi ci prendiamo cura e vegliamo nell '*interesse di tutti*, e lo stato d'animo in cui viviamo, questo sentirsi orgogliosi e dolci, è un olio che si diffonde largamente intorno a noi sulle anime inquiete» (A., aforisma 552)⁵³. Il volto di *Epicuro*, «che ha vissuto in tutti i tempi, e vive ancora» (VO., aforisma 227)⁵⁴, «l'inventore di un modo di filosofare eroico-idillico» (VO., aforisma 295)⁵⁵, «l'acquietatore d'anime della tarda antichità» (VO., aforisma 7)⁵⁶ - «un giardino, fichi, [43] piccoli formaggi e insieme tre o quattro buoni amici: fu questa la sontuosità di Epicuro» (VO., aforisma 192)⁵⁷ - il volto di Epicuro riluce seriamente sereno, quietamente soddisfatto, dolcemente solitario, da questi e altri pensieri di questi libri.

Più che un'aurora», nelle loro pagine riluce un'atmosfera serale, tersa tuttavia, dall'orizzonte limpido, che vorrebbe avere e farsi crescere delle ali quando in lontananza scorge «stormi d'uccelli molto più possenti di quanto siamo noi, i quali agogneranno quel che agognammo noi, in quella direzione dove tutto è ancora mare, mare, mare» (A., aforisma finale)⁵⁸. Nietzsche è consapevole del fatto che la sua opera «non ha lo spirito del tempo e ancor meno lo spirito di quelli che sono contro il tempo» (A., aforisma 568)⁵⁹, ma egli non pensa più *contro* il tempo, quanto dentro il tempo, con intuizioni potenti sull'epoca delle macchine, sulla democrazia, ma con una fede tardo borghese nelle «vie del lavoro alla piccola proprietà» (VO., aforisma 285)⁶⁰, nella creazione «di un ceto medio, che potrà *dimenticare* il socialismo come una malattia superata» (VO., aforisma 292)⁶¹. Ma «la democratizzazione dell'Europa è inarrestabile: chi a essa si oppone adopera a tal fine proprio i mezzi che per prima l'idea democratica diede in mano a tutti, e rende questi mezzi assai più maneggevoli ed efficaci»⁶². «Tutte le potenze politiche tentano oggi di sfruttare la paura del socialismo per rafforzarsi. Ma a lungo andare solo la democrazia ne riceve vantaggio: giacché *tutti* i partiti sono oggi costretti ad adulare il "popolo" e a concedergli facilitazioni e libertà di ogni specie, per cui esso diviene infine onnipotente» (VO., aforisma 292)⁶³. Con i toni più accesi del sentimento Nietzsche chiama il proletariato [44] «la classe impossibile»⁶⁴, gli consiglia l'emigrazione in

selvagge e fresche contrade del mondo, leva retoriche grida d'indignazione contro l'idea che, attraverso una paga più elevata, possa venire eliminata la *sostanza* della loro miseria, l'asservimento anonimo; vorrebbe «esibire il conto di risarcimento [...] dell'attuale pagliacciata delle nazioni che vogliono soprattutto produrre il più possibile ed essere il più possibile ricche [...] : quali grandi somme di valore *interiore* vengono dissipate per un tale obiettivo esteriore» (A., aforisma 206)⁶⁵.

Riflettendo in modo pacato Nietzsche riesce invece a giungere a quell'idea generale che rinvia significativamente al nucleo del socialismo *scientifico*: «La stampa, la macchina, la ferrovia e il telegrafo sono premesse da cui nessuno ha ancora osato trarre la conclusione che se ne avrà tra mille anni» (A., aforisma 278)⁶⁶. Ma egli stesso non ha «osato» anche soltanto occuparsi, in modo approfondito, di questa gigantesca rivoluzione della vita. Denuncia, è vero, «l'educazione classica» e l'estraneazione dalla vita reale che essa cagiona⁶⁷ ma, prescindendo dalla potenza intuitiva del suo spirito, Nietzsche, riguardo a questi temi, non si è mai pienamente spogliato dei suoi panni di filologo. Ricade perciò sempre da capo nell'opinione volgare secondo cui la volontà rivoluzionaria nasce dalle teste di individui irrequieti e confusi. Sa bene che il socialismo non mira al «sovvertimento», alla «distruzione di ogni civiltà» ma, per l'appunto, al «miglioramento e la sicurezza della vita»⁶⁸. Ma proprio queste tendenze egli prende di mira in modo sempre più netto. Esalta «l'insoddisfazione dei forti» e teme che il socialismo possa sbarazzarsene e instaurare al suo posto una «beatitudine cinese» (GS., aforisma 24)⁶⁹. Deplora quindi sempre più la compassione e le [45] «molte, false, favoleggiate, amplificate "condizioni penose" di tutte le classi possibili» (GS., aforisma 56)⁷⁰. Proprio gli insoddisfatti forti rappresentano a suo avviso le invenzioni per il miglioramento e la sicurezza della vita; al contrario «gli insoddisfatti deboli e per così dire femminei» servono ad «abbellire e approfondire la vita» e sono al contempo i «sostenitori di tutti quelli che sanno ammannire consolazioni oppiacee e narcotiche» (GS., aforisma 24)⁷¹. Sono dunque benvenuti? Sono dunque buoni? Oscillazioni quanto mai incerte, danze e giochi singolari con le riflessioni: questo,

adesso, diventa sempre più il tratto caratteristico del pensiero di Nietzsche. In quel periodo, malato, egli conduce per anni una vita inquieta e solitaria.

14. Da pensatore, tuttavia, tra tutte le sue pene e i suoi stenti, Nietzsche trae a volte la gioia più profonda dalla vita, poiché conosce e gusta il diletto della conoscenza nelle sue raffinatezze sublimi. Accoglie con entusiasmo un'idea sfolgorante, la sfiora con occhi che brillano e la rivoltella da ogni lato. La poesia di un pensiero che sembra valido, vero, autentico e possente agguanta il suo cuore, l'impulso creativo lo eccita, «anch'io un pittore» grida a se stesso, saluta e benedice ogni cosa, le cose e le idee si fondono assieme; egli compone così parabole ingegnose, fa luce sulle contraddizioni al fondo della vita e del pensiero, sentendosi sollevato al di sopra della vita, al di sopra del pensiero stesso, instancabile e inesauribile nel godimento della sua arguzia. «Devo vivere ancora perché devo ancora pensare [...]. Voglio imparare sempre di più [46] a vedere il necessario nelle cose come fosse ciò che vi è di bello in loro - così sarò uno di quelli che rendono belle le cose [...] prima o poi voglio soltanto essere uno che dice di sì» (GS., aforisma 276)⁷²: così Nietzsche saluta il *Sanctus Januarius* (1882) e s'illude di essere diventato, da uomo di conoscenza che era, un creatore.

Nei suoi stati d'animo di festa, gli dava una gioia suprema la conoscenza, che credeva di avere acquisito, secondo cui la vita è essenzialmente gioco e parvenza, senza alcun significato recondito o «morale». E proprio questa la sua «gaya scienza»: in tutto il mondo il Solitario vede e sente del teatro, discorsi e gesti teatrali, cose da ridere e da piangere, ma con il piacere segreto dello spettatore che siede comodamente al proprio posto e non prende parte, né prova compassione, e a cui anche la compassione tragica risulta superficiale e indifferente. Egli plaude piuttosto a molti e forti dolori, visti come condizione necessaria di molte e forti gioie, come il destino necessario dell'eroe. «Il segreto per raccogliere dall'esistenza la fecondità più grande e il diletto più grande si esprime così: *vivere pericolosamente!*» (GS., aforisma 283)⁷³. *La vita diventa per lui un mezzo della conoscenza* (GS., aforisma 324)⁷⁴. E proprio così che la conoscenza cresce oltre se stessa. Lo spettatore vuole

guardare e godere di situazioni drammatiche, figure drammatiche, gesta e patimenti, vuole creare guardando e godendo. Piuttosto di non guardarle, piuttosto di vedere un'opera cattiva, recitata da un attore mediocre, vuol *diventare* lui stesso poeta ed attore in una stessa persona, e dunque colui che agisce e colui che soffre, ma certo solo *in effigie*. Non vuole più [47] accontentarsi della conoscenza fredda, oggettiva e che *dice a ogni cosa di sì*; ma è il giudizio di valore dell'uomo della conoscenza a levarsi ora alto con la sua ardente aspirazione al dominio e al possesso, con la sua *vis creativa* che dice incondizionatamente di sì poiché perpetua la vita. Poesia o creazione - una e medesima cosa: «Noi vogliamo essere i poeti della nostra vita» (GS., aforisma 299)⁷⁵ - della nostra vita, cioè della vita umana in assoluto; «Siamo noi, i pensanti-*senzienti*, a fare realmente e continuamente qualcosa che ancora non esiste: tutto il mondo, che sempre crescerà, di valutazioni, colori, pesi, prospettive, scale, affermazioni e negazioni. Questo poema da noi inventato è continuamente assimilato nell'apprendimento e nell'esercizio, tradotto in carne e realtà, anzi in quotidianità, dai cosiddetti uomini pratici [...]. *Soltanto noi abbiamo creato il mondo che in qualche modo interessa agli uomini*» (GS., aforisma 301)⁷⁶. Orgoglioso e contento di ciò, Nietzsche vuole apprendere dagli artisti i loro poteri «e per il resto essere più saggio di loro» (GS., aforisma 229)⁷⁷. «In quanto fenomeno estetico, ci è ancora *sopportabile* l'esistenza e mediante l'arte ci è concesso l'occhio e la mano e soprattutto la buona coscienza per poter fare *di noi* un siffatto fenomeno» (GS., aforisma 107)⁷⁸.

Questo e altri brani simili mostrano come il cuore artistico della sua personalità lotti contro la sua veste scientifica e voglia lacerarla; al contempo egli annuncia in versi singolari la sua «terza desquamazione» (GS., p. 6)⁷⁹. Ma, anche nell'ultimo scritto di questo periodo, il processo è lungi [48] dall'essere compiuto: «Un giorno il viandante sbattè una porta dietro di sé, si arrestò e pianse. Poi disse: «Questa inclinazione, questo impulso verso il vero e il reale, il non apparente, mi fanno rabbia. Perché questo battitore fosco e impietoso segue proprio me? Vorrei riposarmi, ma non me lo concede. Quante sono le cose che mi seducono all'indugio! Per me ovunque vi sono giardini d'Armida: e quindi sempre nuove lacerazioni e nuove

amarezze del cuore! ”»⁸⁰. Ciò vuol dire che Nietzsche sente ancora, seppur con impazienza, la spinta verso la verità, ma non nutre più fiducia nel valore unico della stessa e inizia così a formarsi, contro voglia e in cattiva coscienza, un nuovo, fantastico mondo; la gaia scienza si muta in arte dolorosa. Ma quest'arte ha il suo culmine nella legislazione morale, nella creazione di nuovi «valori» e di nuove «tavole di valori». La critica delle teorie sull'origine e la natura dei fatti e dei pensieri morali offre un punto di collegamento.

15. «Esiste oggi una dottrina morale, fondamentalemente errata, che è molto celebrata, segnatamente in Inghilterra: stando ad essa, i giudizi “buono” e “cattivo” sono la collezione delle esperienze di ciò che è “adeguato al fine” e “inadeguato al fine”; stando ad essa, ciò che chiamiamo buono è quel che conserva la specie, cattivo invece ciò che la danneggia. Ma *in verità* i cattivi istinti sono adeguati al fine, utili alla conservazione della specie e indispensabili nello stesso grado in cui lo sono i buoni: soltanto la loro funzione è diversa» (GS., aforisma 4)⁸¹. Con queste frasi Nietzsche inaugura i suoi attacchi di fondo contro i moralisti che, in seguito, [49] s'intensificheranno in modo violento. Le frasi sono precedute dalla loro spiegazione - le considerazioni di un tempo sui giudizi morali vengono riassunte in modo stringato: «Sono stati gli spiriti più vigorosi e più malvagi ad avere fino ad oggi maggiormente spinto innanzi l'umanità: essi riaccesero sempre le passioni prossime ad assopirsi...». E: «La stessa “malvagità” che fa il discredito di un conquistatore si trova in ogni maestro e predicatore di *cose nuove* [...]. Ma in tutte le situazioni il nuovo è il *male* [...] e soltanto l'antico è il bene! Le anime buone d'ogni tempo sono coloro che seppelliscono nel profondo gli antichi pensieri e li mettono a frutto: i contadini dello spirito. Ma ogni terra alla fine sarà esaurita e sempre di nuovo dovrà tornare il vomere del male» (GS., aforisma 4)⁸².

Pur senza esaminare questa parabola nel dettaglio, possiamo dire che l'opinione di Nietzsche ha lo stesso valore di quella di ogni *Xenion*⁸³: «Posso essere utile anche al nemico». E, nello stesso senso, Nietzsche ha spesso ripetuto che l'uomo valoroso deve augurarsi e *cercare* per sé nemici e pericoli. Allo stesso modo - egli pensa - la *civiltà* ha bisogno dei malvagi quale suo sostegno. Pur essendovi tutte le ragioni per accettare questo fatto, esso sfiora forse soltanto la verità secondo cui gli uomini, individualmente e in società, avvertono e definiscono come male ciò che è ostile e pericoloso? che combattono per estirparlo e che ciò gli viene imposto dalla legge della loro vita? Altro è che essi, malgrado tutta l'esperienza accumulata, possano *sbagliarsi* quando ritengono malvagio l'innovatore e l'incredulo, quando non vogliono accogliere la luce perché a loro sta bene il crepuscolo, quando spediscono in galera,

crocifiggono, mandano sul rogo o [50] ripagano con un calice di cicuta i pochi che «conoscevano qualcosa»; e intanto venerano con statue e corone d'alloro i tiranni e i potenti, gli artefici di guerre tremende, gli oppressori privi di sensibilità e gli sfruttatori, li esaltano come eroi e li portano alle stelle con onori divini. Anche questi sono fatti che non devono essere deplorati o derisi, ma compresi: tanto meglio li si comprenderà, tanto prima si riuscirà a ovviare in certa misura a essi, a insegnare cioè a uomini stolti e riluttanti come adattarsi nel modo più semplice e rapido alle nuove condizioni di vita.

Ad ogni modo, si tratta pur sempre di un pensiero alquanto impreciso quello in cui Nietzsche *equipara* semplicemente gli innovatori a quanti vengono presi per malvagi, al fine di esaltare questi ultimi. Nel complesso gli uomini *non* si sbagliano, almeno non nei loro *concetti* - sebbene più di sovente nella loro applicazione - intorno al bene e al male, agli amici e ai nemici della loro vita associata; anzi, malgrado la così tanto ruminata [sic!] mutevolezza delle morali, esiste in ogni epoca a noi conosciuta, in tutti i popoli noti che raggiunsero una certa importanza e una certa civiltà, esiste pure nei diversi strati, ceti o classi di una nazione, una misura assai alta di *accordo* intorno a quel che è necessario, lecito, proibito: a variare, al massimo, è la misura di quel che è lecito, proprio perché è ciò che più difficilmente si lascia fissare attraverso concetti; ogni applicazione delle idee esistenti è però determinata in modo assai multiforme dalle inclinazioni e dalle antipatie, dalle finalità e dalle considerazioni. Nel giudicare l'*egoismo* consapevole e il suo parente più stretto, l'*avidità*, l'umanità non è affatto così concorde come Nietzsche [51] e molti altri ritengono. I potenti si guadagnano piuttosto l'*ammirazione* attraverso il successo e hanno anche regolarmente la meglio sul giudizio morale che certo eseca ancora i nomi, ma loda poi però le cose. Anzi, grazie a una teoria che circola dappertutto e che trova seguaci più taciti che manifesti, l'egoismo economico, e dunque l'avidità, viene difeso, chiamandolo per nome, viene addirittura onorato quale causa di ogni «progresso della civiltà». Si può anche dire che, da quando l'estensione dei traffici commerciali e dei loro principi non incontra più nessuna o una minima resistenza

morale, il potere effettivo della morale, per lo meno quello della morale *comune* a un popolo, si limita essenzialmente agli ambiti che anche la legge sottomette alla punizione del crimine; anzi, in una città moderna o perfino in una nazione, comportamenti immorali di altro genere giungono a malapena a una qualche notorietà, oppure la loro condanna è un gesto di parte o un semplice mezzo per altri fini; la morale viene perciò violentemente contestata e accade che chi in un certo campo viene ritenuto il più cattivo dei malvagi, venga esaltato nell'altro come un eroe e altre cose del genere.

La *negazione* è però sempre stata la funzione principale di ogni *morale vigente*. Al pari del diritto penale, essa è, in prima istanza, limitazione della libertà naturale; il contrassegno morale, la lode, la fama con cui vengono onorate le azioni, i sentimenti, i caratteri buoni sono qualcosa che si aggiunge a posteriori e che passa tanto più in secondo piano poiché queste azioni, sentimenti e così via sono ancora sentite e pensate come un che di normale e naturale; passano invece tanto più in primo piano, quanto più si scatena «la guerra di tutti contro tutti». Da giudicare in modo diverso sono invece le buone azioni che vengono *richieste* poiché astenersi da esse viene ritenuto esecrabile; [52] azioni dunque a cui, seppur non propriamente vietate, fanno seguito la disapprovazione e altre reazioni simili. Nei tempi moderni, al contrario, si *discorre* molto dei doveri universali dell'uomo, senza che la loro violazione abbia una qualche conseguenza sociale che possa risultare sgradevole. È - chi s'inganna a riguardo? - il veleno della *retorica* a render falsi i nostri pensieri. Certamente: l'odio e la repulsa della «maggioranza compatta» contro gli innovatori di ogni sorta sono autentici. Da cent'anni mostrano i denti in campo politico come, un tempo, in campo religioso. Ma Nietzsche è davvero un libero pensatore politico, uno spirito libero da religioni, un senza Dio come lui si proclama, con una passione che a noi pare appena un po' filologicamente fuori moda? Non sono, per lui, proprio i socialisti i cattivi, quelli contro cui si sente chiamato a difendere le valutazioni, il disprezzo e l'oppressione aristocratici? Nietzsche ritiene che valga anche solo la pena di *comprendere* a fondo le «idee moderne»?

16. Più di quattro anni dopo, Nietzsche ha aggiunto una grossa sezione e una prefazione alla *Gaia scienza*. In mezzo vi è tutto lo *Zarathustra*. Il poeta e l'artista hanno gettato la maschera; la nostalgia dei Greci ha ripreso nuovamente vita. «No, questo cattivo gusto, questo volere la verità, la verità ad ogni costo, questa farneticazione da adolescenti nell'amore della verità - ci sono venuti in uggia: per questo siamo troppo esperti, troppo rigorosi, troppo gioiosi, troppo bruciati, troppo profondi»... «Non siamo esattamente in questo dei Greci? Adoratori delle forme, dei suoni, delle parole? Appunto perciò - artisti?»⁸⁴. [53] Da questo momento in avanti sappiamo che chi parla è qualcuno per cui, per amore della vita, «occorre arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla pelle, adorare la parvenza, credere a forme, suoni, parole, all'intero Olimpo della parvenza!»⁸⁵.

«*Lode alla fisica!*» era ancora intitolato, nella parte più vecchia di questo scritto, uno degli ultimi paragrafi (335) che però, al contempo, con enfasi maggiore che in precedenza, intendeva trasporre in *ambito morale* le conseguenze dell'apprendere e dello scoprire «tutto quanto al mondo è necessario»⁸⁶. Nietzsche pretende così che i liberi pensatori fissino per se stessi «nuove tavole di valori che siano nostre», che si rendano indipendenti dalle autorità e dagli insegnamenti che restano in loro balia; invece di lambiccarci «sul valore morale delle nostre azioni», «noi» dobbiamo avere il coraggio di «diventare quelli che siamo, i nuovi, gli irripetibili, gli inconfondibili, i legislatori di noi stessi, quelli che si creano da sé»⁸⁷.

In quel tempo - verso la fine della seconda fase del suo pensiero - l'inquieto si credeva un convalescente, un vincitore sulla propria malattia. Di questa malattia egli parla per lo più in forma allegorica: chiama così il suo primo e giovanile modo di pensare, descrivendolo ora come un «pessimismo romantico» impersonato nella figura di Richard Wagner. Dice di essersi prescritto da sé, come una cura, i pensieri annotati negli scritti del secondo periodo; di avere *eletto* la completa «libertà dello spirito», la considerazione *scientifica* delle cose, a via aspra e tormentata lungo cui far ritorno e elevarsi al suo *compito* autentico. La guarigione [54] è ringiovanimento - e così egli parla del suo «ieri» come di una «vecchiaia incastrata

in un posto che non le spetta», come di un «sentirsi [...] raggelati nel bel mezzo della giovinezza»⁸⁸ -; ora è giunto il vento del disgelo e insieme ad esso «l'esultanza dell'energia che ritorna, della fede nuovamente ridesta in un domani e nel giorno di poi, del subitaneo sentire e presentire l'avvenire, con nuove avventure, nuovi mari aperti, mete ancora concesse, ancora credute»⁸⁹. Ma malattia e guarigione erano anche una realtà. In quegli anni, in una lettera privata, Nietzsche scrive: «Persino la salute del corpo è riapparsa, non so come, e tutti mi dicono che sembro più giovane che mai...»⁹⁰. Nietzsche disse questo a una donna, e il breve periodo in cui essa comparve nella sua vita fu - non è possibile dubitarne - profondamente importante per il suo stato d'animo, per i suoi pensieri e le sue decisioni.

17. Mentre Nietzsche innalza ancora «lodi alla fisica», al centro dei suoi pensieri compare un'idea *metafisica* che, da allora sino alla fine, prende a brillare innanzi ai suoi occhi come una stella lucente: l'idea dell' *eterno ritorno*. Il sorgere di quella stella significò una metamorfosi della sua vita interiore ed esteriore. Egli non volle «più essere un solitario, ma apprendere nuovamente a [55] divenire uomo»⁹¹; ma non solo: da uomo nuovo volle anche apprendere nuovo sapere, per amore della sua filosofia. Pensò di tacere e studiare per dieci anni al fine di *impadronirsi* della *fisica*, della *chimica* e del loro metodo per potere poi, così attrezzato, edificare il suo sistema teoretico sul cui punto culminante avrebbe brillato la *dimostrazione* dell'eterna ripetizione del teatro del mondo. Egli fece procedere la filosofia pratica fino al punto in cui l'uomo superiore imparasse ad amare se stesso «e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello» (GS., aforisma 341)⁹² delle sue azioni e dei suoi pensieri. Sebbene i suoi progetti e le sue speranze siano falliti e, dopo una breve interruzione, sia nuovamente ripresa una vita inquieta e solitaria, Nietzsche ha continuato a sviluppare quei pensieri sforzandosi duramente, mettendo a tacere i suoi stessi dubbi e le esitazioni, non senza sviare però, da ultimo, le intenzioni originarie del suo animo lungo una direzione del tutto differente.

18. Tra gli scritti della seconda e quelli della terza fase cade la composizione del poema epico-retorico *Così parlò Zarathustra* (1883-85). All'interno di questo lasso di tempo - e dunque anche all'interno delle parti di quest'opera - si sono compiuti l'ultima svolta e l'ultimo ritorno del pensiero nietzscheano al suo carattere originario. Nietzsche si è interpretato in modo assolutamente corretto allorché ha descritto questo processo come un ritrovare se stesso. Spirito d'artista entusiasta, stravagante e appassionato, [56] esuberante: questo è il vero Nietzsche. La riflessione serena, pacata, filantropica; il modo di pensare rigorosamente scientifico; le speranze per un popolo e un genere umano amanti della *verità*; la proclamazione del dubbio e della mancanza di fede come potenze in grado di liberare; l'allegria condiscendenza del pensatore nei confronti del *popolo* da illuminare e da istruire... tutto ciò era - se non maschera, come egli stesso in seguito diede ad intendere - imitazione. Abile, spregiudicata, fedele imitazione, ma di quel pallore e di quella fiacchezza particolari, tali da rivelare, proprio all'osservatore simpatetico, che qui qualcuno discorre «di cose delle quali nulla mi importava, ma come se me ne fosse importato qualcosa»⁹³.

Ma il poeta ha travisato se stesso quando, volgendo lo sguardo all'indietro, fa discendere tutto ciò da intenzione e consapevolezza, come se gli si fosse «prescritto l'ottimismo» e cose del genere⁹⁴. Dovremmo piuttosto dire che anche quella prima «desquamazione» portò alla luce predisposizioni e inclinazioni che erano state precedentemente represses, predisposizioni e inclinazioni *personali* poiché egli era certamente una natura ricca, una natura, come dicono i suoi adepti, *polifonica*. Ma *questi* elementi della sua natura *non* erano destinati a *dominarlo*: la loro mera combinazione produsse così soltanto un preparato di laboratorio che Nietzsche stesso, il suo vero sé, *poterono* distruggere e rifiutare. Circostanze esterne hanno favorito questa combinazione: la sua vocazione [*Beruf*] personale lo spinse verso la scienza, più che verso l'arte; lo spirito dell'epoca, che nei suoi tratti salienti [57] è di natura scientifica, non artistica, s'impadronì quindi di lui. Tuttavia, come già detto, quel che non gli riuscì affatto fu quella *sintesi* degli opposti verso cui avrebbe dovuto tendere

lo sviluppo dei suoi pensieri. Essa gli avrebbe conferito il carattere di un vero filosofo. A impedirlo furono ancora una volta delle circostanze esterne, se si possono ritenere tali anche quei dolori fisici che comparivano di continuo; ma anche la rottura, verificatasi proprio in quel lasso di tempo, di amicizie che lo sostenevano e lo rendevano felice può avere contribuito al suo offuscamento, alla sua sovraeccitazione, al suo amor proprio sviluppatosi in modo patologico: passioni sempre più violente che si scatenavano ora in scritti e poemi in rapida successione che, a differenza di quelli della matura moderazione della seconda fase, assumevano sempre più un tono insistente, anzi lamentoso e collerico. Il modo di scrivere, che era sempre stato esuberante e sciolto, si fece talora tronfio e ampolloso. «Contro voglia pur voleva», si potrebbe appunto dire di lui, sotto questo rispetto, con un verso in tedesco antico⁹⁵: perché un comportamento teatrale di questo genere non era quel che lui ammirava in altri autori e artisti. Sì, per quest'ultimo Nietzsche si può utilizzare la descrizione che Nietzsche stesso - in uno dei primi libri di questo periodo - fornisce dell'*ouverture* dei *Maestri cantori* del suo rinnegato Wagner: «Una pesante bardatura, qualcosa di volutamente barbarico e maestoso, uno sfavillare di erudite e venerande preziosità e merletti: qualcosa di tedesco nel senso migliore e peggiore del termine, qualcosa di multiforme, d'informe e di inesauribile alla maniera tedesca; una certa tedesca possanza e sovrabbondanza [58] d'anima, che non ha paura di nascondersi sotto le raffinatezze della decadenza - e che forse soltanto in questo momento si sente a suo completo agio; un preciso e autentico segno dell'anima tedesca che è insieme giovane e decrepita, più che esausta e straricca ancora d'avvenire» (ABM., aforisma 240)⁹⁶.

Eppure in Nietzsche tutto ciò *non* è germanico; il polacco che è in lui viene a galla⁹⁷. O è forse la mescolanza delle razze che porta con sé molti elementi contraddittori, che si detestano vicendevolmente?

Noi però non ci nascondiamo il fatto che qualcosa di possente e geniale si agita e vibra in questi scritti, così com'era vivo nell'animo del loro autore. E ciò vale in modo eminente per lo *Zarathustra*, per quanto in esso pure compaia, e talora anzi predomini, qualcosa di ripugnante, di stridulo e distorto,

di privo di vita. Non intendiamo giudicare il valore estetico di questo libro bizzarro. Abbiamo infatti preso in esame il movimento del pensiero nietzscheano notando come il libro *originario* intitolato *Zarathustra* (ora la «prima parte», ma inteso evidentemente all'inizio come l'opera completa) sia ancora interamente concepito nello stile della seconda fase del suo autore, vale a dire della fase scientifica. Si potrebbe supporre che Nietzsche, in quel periodo, sapendo che la *fondazione* di quelle che riteneva le sue nuove idee gli avrebbe richiesto una decina d'anni di studio, si sia dilettrato con questo poema come con una libera opera della sua fantasia; esso ha infatti un carattere innocente e gioviale. Zarathustra vorrebbe spartire i suoi doni, «vuol tornare uomo», «puro è il suo occhio, né disgusto si cela sulle sue labbra». «Trasformato è Zarathustra, un bambino è diventato Zarathustra, Zarathustra è un risvegliato: [59] che cerchi mai presso coloro che dormono?». «Hai vissuto nella solitudine come in un mare, e il mare ti ha portato. Guai ! vuoi scendere a terra? Guai! vuoi tornare a trascinare da solo il tuo corpo?». «*Zarathustra rispose: "io amo gli uomini"*». E Zarathustra parlò così alla folla: «*Io vi insegno il superuomo. Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra*»⁹⁸. La fede nel superuomo che deve venire e vivere è destinata a sostituire la fede in Dio: «Dio è morto», «Dio muore» si annuncia ora compiaciuti per la forma levigata di una frase così sconvolgente. Cosa significa l'invocatissimo superuomo? Innanzitutto e per lo più qualcosa di molto ingenuo. La teoria dell'evoluzione ha sconvolto il pensiero. La creazione del superuomo viene intesa in senso interamente biologico. «Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé [...]. Avete percorso il cammino dal verme all'uomo [...]. In passato foste scimmie»⁹⁹. Questo è soltanto un modo esaltato di esprimere l'idea che esisteva anche *prima* della teoria dell'evoluzione, quando si credeva nell'evoluzione dell'uomo civilizzato a partire dai selvaggi. Ma si salta troppo in fretta alla conclusione se si crede che dall'uomo civilizzato, tanto imperfetto, si svilupperà - dovrà svilupparsi, aggiungerà coerentemente chi pensa in termini etici - l'uomo perfetto.

Quel che predica questo Zarathustra è un messaggio assolutamente sincero, solenne, non insensato, anche se [60] fa

sovente ricorso a formule insolite e ricercate o a formule belle, alte e nobili. Predica la fede nella vita e chiede che non ci si getti via nell'attimo; non consiglia il lavoro ma la lotta, non la pace ma la vittoria¹⁰⁰; mette in guardia dall'idolo dello «Stato» e dalla menzogna che esso sia il popolo: «là dove lo Stato finisce comincia l'uomo che non è superfluo»¹⁰¹; esorta a fuggire nella solitudine e là dove soffia un'aria forte e inclemente¹⁰²; esalta la castità, quando essa non risulta difficile ma è delle «persone radicalmente caste»¹⁰³, e l'amicizia, quando l'amico è maestro nell'indovinare e nel tacere¹⁰⁴; lamenta il fatto che all'«umanità» manchi ancora lo scopo, e che perciò sia ancora lei stessa a mancare¹⁰⁵; consiglia di amare chi ci è lontano, piuttosto del nostro prossimo¹⁰⁶; magnifica colui che vuole creare al di sopra di sé e che, per questa ragione, perisce¹⁰⁷; si cimenta con sospetto e collera con l'enigma della *donna*¹⁰⁸; cerca la giustizia che sia amore veggente, l'amore che si fa carico non solo di tutti i castighi, ma anche di tutte le colpe¹⁰⁹; santifica la volontà di matrimonio, quando essa significa anelito verso il superuomo¹¹⁰; raccomanda la libera morte al momento giusto¹¹¹; riserva infine parole di congedo alla «virtù che dona»: «Non volgare è la virtù più nobile e non utile, essa luccica di mite splendore [...] sacrosanto egoismo [...] un pensiero dominante [...], attorno al quale si avvolge un'anima intelligente: un sole d'oro, e attorno ad esso il serpente della conoscenza»¹¹²; e predice «il grande meriggio [...] quando l'uomo sta al centro del suo cammino tra l'animale e il superuomo, e celebra il suo avviarsi alla sera come la sua speranza più elevata: giacché quella è la via verso un nuovo mattino»¹¹³.

Ma questo ideale contiene [61] forse un elogio della crudeltà? Vuol forse elevare i gesti violenti di uomini passati e presenti a misura della loro grandezza e dunque della loro prossimità all'elemento sovraumano? Per nulla, come risulta evidente: il superuomo somiglia maggiormente al saggio che al tiranno e al barbaro, un eroe della conoscenza nobile e mite... Ma tre nuove parti dello *Zarathustra* vennero scritte. Deve essere stato intorno a quest'epoca che il nuovamente Solitario *disperò* dell'idea di *fondare* la sua dottrina del mondo. La *volse* perciò *in poesia* nello *Zarathustra*: l'eterno ritorno soffoca la

teoria dell'evoluzione e il superuomo viene sempre più collocato nella *realtà*; egli rappresenta la cima svettante della «volontà di potenza»; la superbia e la baldanza prendono il posto della speranza, della gioia di creare e dell'esortazione; Zarathustra stesso si reputa un superuomo che guarda la gente piccola e meschina con disprezzo invece che con amore e indulgenza, che inveisce contro le dottrine della felicità e della virtù quali cause dell'immeschinimento (p. 247)¹¹⁴, che vuole «soppesare in modo umanamente buono» (p. 275)¹¹⁵, cioè difendere, addirittura elogiare beatamente la voluttà, la sete di potere che crea le «nuove tavole» su cui sta scritto «non risparmiare il tuo prossimo» (p. 291)¹¹⁶, che deride la santità delle parole «non rubare, non ammazzare» poiché rubare ed ammazzare fanno parte della vita stessa (p. 295)¹¹⁷, che dice «spezzate [...] i buoni e i giusti»¹¹⁸, che predica «divenite duri» (p. 312)¹¹⁹ e frema di passione per scrivere i suoi nuovi valori su nuove tavole: uno Zarathustra ansante, impetuoso, affannato, ululante e totalmente incosciente. Nel mezzo, però, prima o dopo tutto ciò (egli stesso detesta, nei momenti migliori, [62] «questi orribili schiocchi con la frusta»¹²⁰ - p. 330) vengono parti e discorsi di meravigliosa, possente melodia. E' il caso de *L'ora senza voce*, la chiusa della seconda parte, che gli dice «comanderai e precederai gli altri con il comando»; che gli dice, senza voce, «bisogna ancora che tu diventi un fanciullo e senza vergogna»¹²¹, che gli dice di far ritorno nella solitudine poiché non è ancora maturo per i suoi frutti; quindi (nella terza parte) la parabola profonda e potente del pastore a cui striscia nella bocca un serpente, con Zarathustra che gli grida: «Mordi! Mordi! [...] poi, morse [...] lontano da sé sputò la testa del serpente [...] rideva. Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise»¹²², e la nostalgia di quel riso consuma il profeta... E' il riso di chi conosce l'eterno ritorno e la necessità; di chi dice loro di sì con gioia e canta danzando le loro canzoni, le *Canzoni di danza* e il *Canto del sì ed amen* dei *Sette sigilli*; di chi viene persuaso dai suoi animali - il serpente e l'aquila - quando dispera e cade prostrato per il disgusto e s'infuria e rimane disteso per sette giorni:

«O Zarathustra, ribatterono le bestie, le cose stesse tutte

danzano per coloro che pensano come noi: esse vengono e si porgono la mano e ridono e fuggono - e tornano indietro.

Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre tutto l'anno dell'essere.

Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. [63]

In ogni attimo comincia Tessere; attorno ad ogni "qui" ruota la sfera del "là". Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità»¹²³.

«Giacché le tue bestie, Zarathustra, sanno bene chi tu sei e chi devi diventare: ecco, *tu sei il maestro dell'eterno ritorno* - questo è ormai il tuo destino!

[...]

Vedi, noi sappiamo ciò che tu insegni: che tutte le cose eternamente ritornano e noi con esse, e che noi siamo stati già, eterne volte, e tutte le cose con noi.

Tu insegni che vi è un anno del grande divenire [...] esso, come una clessidra, deve sempre di nuovo rovesciarsi, per potere sempre di nuovo scorrere e finire di scorrere:

[...]

E se tu, Zarathustra, ora volessi morire: vedi, noi sappiamo anche come in tal caso parleresti a te stesso:

[...]

Tu parleresti senza tremare, anzi con un sollievo di beatitudine: [...]

“Ecco ch’io muoio e scompaio, diresti, e in un attimo sono un nulla. Le anime sono mortali come i corpi.

Ma il nodo di cause, nel quale io sono intrecciato, tornerà di nuovo, - esso mi creerà di nuovo! Io stesso appartengo alle cause dell'eterno ritorno.

Io torno di nuovo, con questo sole, con questa terra, con questa aquila, con questo serpente - *non* a nuova [64] vita o a vita migliore o a una vita simile:

- io torno eternamente a questa stessa identica vita, nelle cose più grandi e anche nelle più piccole, affinché io insegni di nuovo l'eterno ritorno di tutte le cose, -

affinché io dica di nuovo la parola del grande meriggio della terra e dell'uomo, e di nuovo annunci il superuomo, agli uomini.

Io dissi ciò che dovevo dire, io mi infrango sulle mie parole: così vuole la mia sorte eterna -, come un araldo, io perisco!

E' venuta l'ora che colui che tramonta benedica se stesso.

Così - *finisce* il tramonto di Zarathustra»¹²⁴.

Oltre a ciò, il canto in undici versi che prepara il grande meriggio, quindi nell'«Intermezzo» (parte quarta), detto anche *Il canto del nottambulo* o *Canto ebbro* o *Ritornello di Zarathustra*¹²⁵ :

«Uno!

Uomo! Sii attento!

Due!

Che dice la mezzanotte profonda?

Tre!

“Io dormivo, dormivo -,

Quattro!

“Da un sogno profondo mi sono risvegliata: -

Cinque!

“Profondo è il mondo,

Sei!

“E più profondo che nei pensieri del giorno.

Sette!

“Profondo è il suo dolore -, [65]

Otto!

“Piacere - più profondo ancora di sofferenza:

Nove!

“Dice il dolore: perisci!

Dieci!

“Ma ogni piacere vuole eternità -,

Undici!

“- vuole profonda, profonda eternità”

*Dodici/»*¹²⁶.

In Nietzsche, dunque, il poeta era ancora in vita. La sua natura era più potente di quanto egli pensasse. Voleva far avanzare la scienza, fondare verità, e dalla sua bocca fluivano ditirambi. Il dio parlava nuovamente in lui, il conquistatore di cuori, «quel gran dio ambiguo e tentatore, a cui un tempo, come sapete, ho offerto in tutta segretezza e venerazione le mie primizie [...]». Nel frattempo imparai per giunta molte cose, troppe cose sulla filosofia di questo dio e, come si dice, di bocca in bocca, - io, *l'ultimo discepolo e iniziato del dio Dionysos*: e non mi sarà ben concesso, infine, cominciare una buona volta a far gustare a voi, amici, un poco, quel tanto che è permesso, di questa filosofia? A mezza voce, com'è giusto: giacché si tratta di molte cose misteriose, nuove, prodigiose, inquietanti» (ABM., aforisma 295)¹²⁷. Così anche Zarathustra stesso, *l'alter ego* del suo punto di partenza, viene da lui chiamato un «demonio dionisiaco»¹²⁸ - mentre nella sua prima apparizione lo avevamo ancora visto come un profeta apollineo della luce: «Zarathustra il danzatore, Zarathustra il lieve, che fa cenno con le ali, uno che è pronto a spiccare il volo e intanto ammicca a tutti gli uccelli, disposto [66] e pronto a volare, beato nella sua levità: - Zarathustra che dice, che ride la verità, non un impaziente, non un fanatico, uno che ama i salti e gli scarti [...]. Questa corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose [...] io stesso ho posto questa corona sul mio capo [...] io ho santificato il riso» (ZA., IV, pp. 87-89 e WW., I, p. 14)¹²⁹. Nietzsche chiama *Ditirambi di Dioniso* (WW., VIII, pp. 359-378)¹³⁰ i canti di Zarathustra; e l'ultimo libro della sua opera principale avrebbe dovuto intitolarsi *Dioniso, filosofia dell'eterno ritorno*¹³¹. Il libro è rimasto segreto. Vi si sarebbe forse ancora potuto rinvenire un autentico cristallo di pensiero? o soltanto pagliacciate ebbre e sghignazzanti, dileggio del mondo, dileggio del pensiero, dileggio di se stesso? Nietzsche dubitò di sé e mosse a se stesso delle accuse quando il fantasma della malinconia, «questo demonio del crepuscolo»¹³², scese su di lui.

«Un pretendente alla verità sei tu? - dicevano beffarde

No! Solo un poeta!

[...]

Giullare soltanto! Soltanto poeta!

[...]

Così una volta anch'io piombai

Dai miei vaneggiamenti di verità

Dai miei aneliti del giorno,

Stanco del giorno, malato di luce,

- piombai giù, verso il crepuscolo, l'ombra:

Per una sola verità

Bruciato e assetato:

- ricordi ancora, ricordi, caldo cuore,

Come assetato fosti? - [67]

Ch'io sia bandito

Da ogni verità,

Giullare soltanto!

Soltanto poeta!» (ZA., IV, WW., VI, pp. 434 sgg.)¹³³.

A ciò fanno seguito le frasi già citate della nuova prefazione alla *Gaia scienza*¹³⁴. E nel quinto libro aggiunto a questo scritto, Nietzsche trova che la domanda «perché la scienza?» riconduca al problema morale: «*a qual fine esiste in genere una morale?*» se la vita, la natura, la storia sono immorali...: «Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza - che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina... Ma che succede, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino, salvo l'errore, la cecità, la menzogna, se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna?» (WW., V, pp. 215 sgg.)¹³⁵.

Se ne potrebbe dedurre che il giullare e il poeta che vuole la menzogna poiché essa è il mondo, che dice di sì a questo mondo di illusione, dovrebbe convertirsi nuovamente a Dio, dovrebbe smettere di essere un pretendente alla *verità non estetica*. «E' questione di decoro» far valere il fatto che «non voler vedere tutto nella sua nudità, non volere intrometterci in tutto, [68] tutto comprendere e “sapere”»; «si dovrebbe onorare maggiormente il pudore con cui la natura si e nascosta sotto enigmi e variopinte incertezze»¹³⁶: un esigenza che viene

avanzata nella prefazione citata più volte. Ma nella nuova prefazione ad *Aurora*, scritta nello stesso periodo (autunno 1886 a Ruta di Genova), *un altro stato d'animo* genera un pensiero diverso, anzi opposto: «Ma non v'è dubbio, anche a noi è un “tu devi” che ancora parla, anche noi ubbidiamo ancora a una severa legge posta oltre noi stessi; e questa è l'ultima morale che anche a noi si rende ancora avvertibile: che anche noi sappiamo ancora *vivere*, è su questo punto, se mai c'è qualche punto, che anche noi siamo ancora *uomini di coscienza* : sul fatto cioè che non vogliamo retrocedere di nuovo verso ciò che per noi è sopravvissuto e decrepito, una qualsiasi realtà “non degna di fede”, si chiami essa Dio, virtù, verità, giustizia, amore del prossimo; sul fatto, cioè, che non permettiamo a noi stessi ponti di menzogna verso antichi ideali; che siamo fondamentalmente ostili a tutto ciò che in noi vorrebbe mediare e adulterare; ostili a ogni tipo attuale di credenza e di cristianità; ostili al mezzo e mezzo di ogni romanticismo e spirito patriottardo; ostili anche al tipico edonismo degli artisti, alla loro tipica mancanza di coscienza, le quali ci vorrebbero persuadere ad adorare, quando noi non crediamo più - poiché noi siamo artisti -; ostili, insomma, all'intero *femminismo* europeo (o idealismo se preferite), che eternamente “trae in alto” e eternamente, proprio così facendo, “porta in basso”»¹³⁷.

Tra le pieghe di queste parole si celano un'incertezza e una confusione che originano dall'oscillazione tra una visione «artistica» e una scientifica delle cose. Ora [69] è l'artista, ora è il filosofo a prendere la parola; entrambi vorrebbero lanciare una sfida senza limiti alla morale. Il primo poiché ammira la volontà di potenza e quindi l'uomo potente, il genio o il superuomo che deride e detesta la morale come impedimento verso una vita superiore, verso la vita in generale; il filosofo per amore verso la verità e la chiarezza, poiché ha scoperto che la morale è la «Circe dei filosofi»¹³⁸ che seduce all'inganno sulla realtà; perché sa che «Dio è morto» e che «tutta la nostra morale europea» insieme ad altre costruzioni «deve crollare, perché su di essa era stato costruito, e in essa aveva trovato il suo appoggio, e dentro di essa era cresciuto» (GS., libro quinto, WW., V, p. 271)¹³⁹.

L'artista e il filosofo: ciascuno si difende dalle conclusioni a

cui l'altro approda. L'artista respinge la volontà incondizionata di verità, di svelamento, di rischiaramento: un tale ardire gli pare plebeo; la menzogna morale è un indispensabile strumento di potere per chi domina; Dioniso-Zarathustra vuole ingannare gli altri con il pericolo di ingannare se stesso: vuole mantenere l'*autorità*, e la morale cresce gli uomini in vista dell'*obbedienza*, della venerazione delle autorità. Il filosofo si sottrae a quest'obbedienza; assume la morale come problema: accanto e al di sopra della *verità* della morale, della verità cioè dei suoi presupposti, viene dunque messo in questione il suo valore come «medicina» (GS., p. 278)¹⁴⁰. Il filosofo scopre allora che di essa si può fare difficilmente a meno, anche se soltanto come mascherata di bestie addomesticate, come ornamento che agghinda l'europeo, facendo di lui una cosa più importante, più rispettabile, «divina» (GS., p. 289)¹⁴¹.

19. [70] Negli scritti in prosa - per definirli in questo modo rispetto allo *Zarathustra* - della sua ultima fase Nietzsche si concentra sulla critica della morale, preparando la «trasvalutazione di tutti i valori». Questa fase, racchiusa nei pochi anni tra il 1885 e il 1888 (incluso), comprende le opere *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, *Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica*, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*; da ultimo vi è il «primo libro» di quell'opera che avrebbe dovuto recare il titolo *La volontà di potenza. Tentativo di trasvalutazione di tutti i valori*, il cui primo libro s'intitola *L'Anticristo. Tentativo di una critica del cristianesimo*¹⁴². Per quanto riguarda la forma esteriore (o la mancanza di forma) questi scritti non si differenziano notevolmente da quelli della seconda fase; nondimeno si nota maggiormente lo sforzo di stabilire dei nessi saldi, delle articolazioni rigorose, di superare il carattere aforistico - si potrebbe certo anche dire frammentario -; al contempo, però, sempre più in preda all'autoammirazione, lo scrittore ritiene di avere elevato l'«aforisma» a forma d'arte ed esige che lo si prenda sul serio, raccomanda per sé un'interpretazione d'artista.

Come già per lo *Zarathustra*, la forma interna e lo stile distinguono, a loro discapito, questi scritti da quelli precedenti. La serenità e la calma sono svanite; un'agitazione febbrile e

una passionalità sporadica affollano sempre più [71] le righe. Nel primo dei libri menzionati, Nietzsche prende a prestito dall'«ultimo grande» psicologo, Stendhal, un «ultimo tratto» dell'immagine del filosofo dallo spirito libero: «Pour être bon philosophe» afferma «il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier qui a fait sa fortune, a une partie du caractère requis pour faire des decouvertes en philosophie, c'est à dire pour voir clair dans ce qui est» (ABM., aforisma 39)¹⁴³. Nietzsche ritenne di essere uno scopritore di questo genere: questa illusione s'impadronì di lui. Il suo *ego* guadagnò sempre più il proskenio; s'illuse di aver regalato all'umanità, con lo *Zarathustra*, il libro più profondo che essa avesse mai posseduto (WW., VIII, p. 165)¹⁴⁴; ritenne di essere lo psicologo che interpreta tutto, che tutto comprende, il filosofo dell'indomani, infinitamente superiore alla sua epoca, il profeta del superuomo, il maestro dell'eterno ritorno. Asciutto? Al contrario. Ciò che fa la fortuna di questi scritti presso lettori immaturi è quel che in essi vi è di fluido, di torrenziale, un'impetuosa eloquenza che si compiace di espressioni forti, invettive violente, ostentazioni verbose dei propri sentimenti. Chiaro? I pensieri di fondo risaltano chiaramente, questo è certo, ma intanto quanta torbidezza, quante allusioni, far misteri, quanto sfoggio di maschere, annunci di cose profonde e profondissime, rifiuto di farsi comprendere! Quanto di tutto quel che lo stesso Nietzsche ha denunciato come vanità d'artisti, mistica d'artisti! Più che a un banchiere che sente il suo patrimonio al sicuro, Nietzsche somiglia sempre più a un uomo d'affari che ha fatto bancarotta, che costruisce castelli in aria e non è più in grado di pagare la pignone.

20. [72] L'espressione che preferì fu «*décadence*», il suo pensiero preferito fu quello di chiarire, per mezzo di questa parola, tutto ciò che non gli piaceva. Sapeva di essere «tanto quanto Wagner, il figlio di questo tempo, voglio dire un *décadent*»¹⁴⁵; ma lui lo ha capito, il filosofo in lui si è *difeso* da ciò. Ma si è difeso invano. Solo in alcuni momenti, infatti, egli ha avuto il presagio di quel che di morboso vi era nei suoi sentimenti, nel suo disgusto crescente, nel suo disprezzo, nella sua alterigia anzi nella sua megalomania; mentre credeva di difendersi, si è esposto sempre più. Il problema della *décadence*

che lo ha «profondamente occupato» (*ibidem*) è stato colto da Nietzsche soltanto in modo incompleto, inadeguato, unilaterale. Egli ha visto e tratteggiato con acume alcuni sintomi di questo fenomeno; ma è per lo più in errore quando pretende di essere stato il primo ad averlo individuato e descritto. Nietzsche ritiene di risolvere questo problema complesso attraverso un'unica formula che varia soltanto nel modo in cui viene espressa: attraverso una critica della morale come negazione della vita, come segno di declino, di stanchezza. Passeremo al vaglio questa critica e scopriremo che Nietzsche intende la morale esclusivamente come approvazione della compassione o dell'altruismo: degli autentici tratti distintivi di una civiltà sana, di una vita sociale fiorente e matura, egli sa davvero poco; della grande rivoluzione economica che, come cristallizzazione del capitalismo e come proletarizzazione del popolo, attraversa gli ultimi secoli e, con decuplicata potenza, attraversa il diciannovesimo secolo, egli non sa nulla. Nietzsche non ha capito che la separazione dello spirito maschile e di quello femminile, al pari del loro farsi simili [73] - il mascolinizzarsi delle donne e il femminilizzarsi degli uomini - è caratteristica di una situazione sociale in decomposizione. Che anche l'egoismo estremo e consapevole, così come l'altruismo estremo e consapevole, traggono origine da queste separazioni e da queste mescolanze laddove, però, rispetto alla loro sfera d'influenza, questo può stare a quello come cinque sta a cento. Delle manifestazioni e delle cause di degenerazione fisica, intellettuale e morale Nietzsche ha appena qualche conoscenza. Se ha meditato «nel modo più profondo possibile» sul problema della *décadence*, allora le tracce letterarie di questa meditazione sono purtroppo rimaste davvero superficiali. Sono le tracce della sua propria *décadence*, che provoca compassione.

Eppure è soltanto in questi ultimi scritti che Nietzsche stesso è entrato in scena ottenendo il risultato che non solo una schiera di coribanti si è attaccata al suo nome - sotto questo rispetto lo *Zarathustra* potrebbe avere sortito un effetto maggiore - ma che egli viene ora considerato in tutta serietà, come se le opere del suo pensiero possedessero un valore scientifico. Lou Andreas-Salomé fu la prima a parlare - a torto,

come avremo modo di vedere - di un «sistema» di Nietzsche¹⁴⁶; da allora la letteratura è fortemente cresciuta. Il signor Alexander Tille intitola *Da Darwin a Nietzsche* «un libro di etica dell'evoluzione»¹⁴⁷; nel momento in cui porto a termine questo scritto, un professore ordinario di filosofia inizia a pubblicare saggi su *Nietzsche come pensatore*¹⁴⁸ e un altro ha in mente di presentarlo come uno dei «Classici della filosofia»¹⁴⁹. [74] Su cosa poggiano queste valutazioni? Nietzsche è un *fenomeno* notevolissimo ed estremamente importante, uno scrittore geniale e affascinante, pieno di idee e dal linguaggio originale, ma non fu certo, nelle sue due prime fasi, un pensatore originale e fondamentale. E nell'ultima? Simile a una meteora, la sua «dottrina» è assunta al rango di un evento mondiale e, incarnando un principio e una concezione della vita, dà lustro al nome del suo autore. Dal punto di vista delle scienze sociali, questo è un fatto normale? O patologico? Appartiene alla *décadence*? Noi, sin dalle prime pagine di questa critica, non abbiamo lasciato dubbio alcuno sulla nostra opinione; ora dobbiamo passare accuratamente al vaglio questa singolare «dottrina».

21. Se si crede che Nietzsche abbia edificato una teoria coerente sulle origini, i significati e le contraddizioni dei giudizi morali, ebbene, allora si sbaglia. È soltanto la tendenza *pratica* di questi ultimi scritti a risultare stabilita: essa è in modo deciso *aristocratica* e *androcratica* \ soltanto i *migliori*, cioè i più forti, i più sani, i più coraggiosi, e solo i *maschi* (sebbene quest'ultimo aspetto si delinei in modo meno esplicito) devono essere i capi e, come tali, impersonare se stessi e le proprie qualità *in modo esemplare*, affermando cioè il modo superiore di vivere, il potere e il lusso come quel che è giusto e buono, come ciò che è più degno di rispetto e di ammirazione. Nietzsche si ritiene dunque chiamato [75] a far valere nel modo più deciso questa valutazione aristocratica delle cose, degli uomini e delle loro azioni; quando equipara il modo di valutare *democratico* a quello morale, o presume di riconoscere la valutazione morale come democratica, egli si definisce un *immoralista* ma, anche in quel caso, egli esprime lo stesso pensiero poiché eleva e difende la «morale dei signori» contro la «morale degli schiavi». A ciò si lega l'idea, accennata

in *Al di là del bene e del male* e sviluppata nella *Genealogia della morale*, secondo cui questi due tipi di morale si trovano in un necessario conflitto reciproco; la morale dei signori è un'intuizione più originaria e scaturita dalla natura, mentre la morale degli schiavi rappresenta una rivoluzione e, precisamente, la «rivolta degli schiavi» nella morale. Il ripristino della morale dei signori equivarrebbe così alla *restaurazione* della sovranità legittima, ma, secondo la caratterizzazione abbozzata da Nietzsche, le due morali si trovano ancora in un conflitto inconciliabile.

La valutazione dei signori prende le mosse dalla soddisfazione che essi provano nei riguardi di loro stessi: «buono» è quel che è signorile, forte, coraggioso; «cattivo», per contro, è l'uomo comune, il volgare, il debole, il vile. Ma questo concetto negativo - «cattivo» - è soltanto «una pallida postuma immagine antagonistica, in rapporto al suo positivo concetto fondamentale tutto pervaso di vita e di passione, di “noi nobili, noi buoni, noi belli, noi felici”». (GM., p. 17)¹⁵⁰. Il concetto negativo sorge invece dal disprezzo e può trovarsi mescolato alla benevolenza e al rispetto, sicché «cattivo» significa in fondo «infelice». [76] Attraverso l'*etimologia* dei vocaboli utilizzati nelle diverse lingue, Nietzsche tenta di rendere plausibile il fatto che questi modi di valutare sono i più originari, quelli depositati nel linguaggio. Ma la «rivolta degli schiavi», la collera contro questa magnificazione dei potenti, è per lui un fatto storico che domina gli ultimi duemila anni. «Sono stati gli *Ebrei* - egli intende qui sacerdoti, profeti e, da ultimo, i fondatori del cristianesimo - ad avere osato, con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore [...], ovvero: “i miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gl'impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i deformi sono anche gli unici devoti, gli unici uomini pii, per i quali soli esiste una beatitudine -mentre invece voi, voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi, gl'insaziati, gli empi, e sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i dannati! ”» (GM., p. 13)¹⁵¹.

Questa reazione, il rovesciamento dell'odio e della vendetta

(del «*ressentiment*») contro il ceto dei signori è qui la cosa che conta, ciò da cui proviene l'appellativo «malvagio». Ma chi è effettivamente «malvagio» nel senso di questa morale? Il «buono» dell'altra morale, per l'appunto, il nobile, il potente, il dominatore e, di fatto, questi potenti, gli esponenti della razza aristocratica, sono «nient'altro che *nemici malvagi*, e quegli stessi uomini che sono così severamente tenuti nei limiti dal costume, dalla venerazione, dall'uso, dalla gratitudine e più ancora dalla reciproca vigilanza [...] e che d'altro canto, nei [77] loro minuti rapporti, si dimostrano così perspicaci nel rispetto, nell'autodominio, nella delicatezza del sentire, nella fedeltà, nell'orgoglio e nell'amicizia» (GM., p. 21)¹⁵². Al loro fondo è da discernere «la belva feroce, la magnifica divagante *bionda bestia* avida di preda e di vittoria» (GM., p. 21)¹⁵³. «Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende [...]. Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza [...] è precisamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza»¹⁵⁴. Ma la credenza secondo cui il soggetto costituisca l'attività di qualcuno, e che l'attività sia qualcosa di distinto, di separato da esso, questa credenza è sorta dal linguaggio per poi passare nel pensiero comune; la morale del *ressentiment* la usa a proprio vantaggio e la rovescia: «*Il forte è padrone* d'essere debole e l'uccello rapace d'essere agnello - in tal modo essa si acquisisce per l'appunto il diritto di *imputare* all'uccello rapace il fatto di essere uccello rapace... Se gli oppressi, i conculcati, i soggiogati, mossi dall'astuzia, avida di vendetta, dell'impotenza, si inducono a dire: "Dobbiamo essere diversi dai malvagi, cioè buoni! E buono è chiunque non usa violenza, non reca danno a nessuno, non aggredisce, non fa rappresaglia, rimette a Dio la vendetta, si tiene, come noi, nascosto, fugge ogni malvagità e al pari di noi, gente paziente, umile e giusta, pretende poche cose dalla vita", tutto ciò, se lo si ascolta freddamente e senza prevenzioni, in verità non vuol dire altro che: "Noi deboli siamo decisamente deboli: è bene se non facciamo alcuna cosa per la quale non si è forti abbastanza"; ma questo crudo stato di fatto, questa prudenza [78] d'infimo rango, che posseggono persino gli insetti [...], grazie a quell'arte da falsari e a quella mendacità dinanzi a se stessi che è propria dell'impotenza, si dà il pomposo travestimento della

virtù rinunciataria, silenziosa, aspettante, come se la debolezza stessa del debole - vale a dire la sua *essenza*, la sua produttività, la sua intera, unica, inevitabile, irridimibile realtà fosse un effetto arbitrario, qualcosa di voluto, di scelto, *un'azione y un merito*) (GM., pp. 27-28)¹⁵⁵.

Nasce così il concetto del «bene» in antitesi al «male» mentre, al contrario, il «cattivo» era pensato soltanto in antitesi al «buono» di natura aristocratica: «I due valori *antitetici* “buono e cattivo”, “buono e malvagio” hanno sostenuto sulla terra una terribile lotta durata millenni; e per quanto possa essere certo che da un pezzo il secondo valore è prevalso sul primo, ancor oggi non mancano luoghi in cui si continua con esito incerto a combattere questa battaglia [...]. Il simbolo di questa lotta, espresso in caratteri che sono restati sino a oggi leggibili al di sopra di tutta la storia degli uomini, è “Roma contro Giudea, Giudea contro Roma”: - non c'è stato fino ad oggi alcun avvenimento più grande di *questa* lotta, di *questa* posizione del problema, di questa contraddizione pervasa d'inimicizia mortale» (GM., p. 34)¹⁵⁶.

22. Se questo contrasto, della cui presunta scoperta Nietzsche va assai fiero, fosse effettivamente l'unico tema delle sue ricerche morali, bisognerebbe allora discuterne subito. Ma così non è. Nel libro *Al di là del bene e del male*, che dà l'avvio a queste ricerche, prevale infatti una teoria di tipo completamente *diverso*. In quelle pagine non sono l'orgoglio e la vendetta a costituire l'origine dell'una e dell'altra morale, ma [79] è la *paura* a essere la madre della morale *tout court* e, quasi come sedimento di tutta la paura provata, l'*istinto del gregge*. Anche in questa sede, a ogni modo, al *contenuto* originario della morale - che Nietzsche definisce «l'utile dell'armamento» - viene contrapposta la «morale dell'amor del prossimo»; fintanto che «lo sguardo è rivolto unicamente alla conservazione della collettività, e l'immorale è cercato precisamente ed esclusivamente in ciò che appare pericoloso per la sussistenza della comunità, non potrà ancora esistere una “morale dell'amor del prossimo”»¹⁵⁷. «Una volta che la compagine sociale appaia saldamente stabilita nel suo complesso e garantita contro pericoli esterni, è questa paura del prossimo a creare ancora nuove prospettive alle valutazioni

morali». «Istinti vigorosi e pericolosi» venivano finora coltivati sotto nomi rispettabili «nell'intendimento di un utile collettivo»; ora vengono (dalla comunità, nota bene, da un tutto pensato come unità) «sentiti con intensità duplicata nella loro pericolosità» e «bollati a fuoco in quanto immorali»: «risultano allora moralmente onorati gli istinti e le inclinazioni opposte»... «Il grado maggiore o minore di pericolo per la collettività, di pericolo per l'eguaglianza, esistente in un'opinione, in una condizione di spirito e in una passione, in un volere, in un'attitudine»¹⁵⁸ - ciò diviene ora l'unità di misura - «tutto ciò che innalza l'individuo al di sopra dell'armento e provoca il timore del prossimo, prende da questo momento significato di *cattivo*\ i principi dell'equità, della modestia, dell'autoinserimento, dell'eguaglianza, la *mediocrità* delle brame ottengono designazioni e onori morali. Infine, in uno stato estremamente pacifico, viene a mancare sempre di più l'occasione e la necessità di educare i propri sentimenti al rigore e alla durezza» (ABM., pp. 124-126)¹⁵⁹.

[80] Qui dunque non vi è antitesi, bensì evoluzione, sviluppo dello stesso principio, forse fino a eccessi dannosi. Rispetto alla «valutazione delle cose», l'antitesi che viene ora presa in esame è qualcosa di completamente diverso: è la contraddizione tra autorità dell'istinto o della fede e autorità della ragione o del sapere. «Ragione» (Socrate, Voltaire e una volta si menziona anche Descartes) vuol qui dire per Nietzsche - come già nel suo scritto d'esordio (*La nascita della tragedia*) - dissoluzione, rivoluzione. L'«istinto» - un concetto, sia detto per inciso, che i pensatori *scientifici* non utilizzano oggi con piacere senza averlo analizzato - è ciò che è nobile [*das Vornehme*] (i nobili Ateniesi furono, al pari di tutti i nobili, uomini d'istinto, p. 113)¹⁶⁰, ma è al tempo stesso, senza dubbio, l'elemento non individuale, l'eredità della specie, quel che Nietzsche chiama addirittura «l'armento» (p. 114)¹⁶¹ ; *l'armento è dunque esso stesso qualcosa di nobile*, è questa la confusione fino a cui riescono a spingersi questi pensieri variopinti. Allo stesso modo, la colpa di questo rammollimento della morale, degli eccessi di paura e di umanità, non viene ascritta all'armento, ma ai filosofi, ai razionalisti, ai rivoluzionari; essi, naturalmente, da uomini alquanto singolari, eruditi, che si lambiccano il cervello e amano la «verità», non

partecipano come si conviene a quegli istinti sani ma, per contro, se paragonati all'armento, fanno indubbiamente parte dei nobili e degli eletti. Essi, i sostenitori delle «idee moderne», sono gli autentici corruttori dell'umanità: «Ciò a cui essi mirerebbero con tutte le loro forze è l'universale verde felicità-da-pascolo delle greggi, con sicurezza, assenza di pericoli, benessere, alleggerimento della vita per [81] ognuno» (ABM., p. 58)¹⁶². E dunque ancora «l'istinto dell'uomo animale d'armento» quello che vien fatto valere dai rivoluzionari ragionevoli, mentre si riteneva che esso sarebbe riuscito ad ingegnarsi e a percorrere altre vie ben «più nobili». Ed è ancora una volta la religione, segnatamente il cristianesimo, che «appagava le più sublimi concupiscenze delle bestie da mandria, lusingandole» (p. 128)¹⁶³. Ma ciò non dipende dall'*origine* popolare del cristianesimo; «tutte le religioni» infatti posseggono «una sinistra pericolosità» quand'esse «*non* siano nelle mani dei filosofi come strumenti di plasmazione culturale e di educazione, bensì governino a loro talento e in guisa *sovrana*» (p. 81)¹⁶⁴ - esse «cercano di conservare, di mantenere in vita quel che in qualche modo può essere conservato», anzi esse prendono per principio le parti dei casi malriusciti «in quanto religioni per *sofferenti*»; in questo modo il cristianesimo cospira al «deterioramento delle razze europee». Questo, però, è soltanto il risultato di una rottura totale con le religioni.

D'altro lato «per i forti, gli indipendenti, coloro che sono preparati e predestinati al comando, nei quali si incarna la ragione e l'arte di una razza dominatrice, la religione è un mezzo di più per vincere le resistenze, per poter regnare: essendo essa un vincolo che unisce dominatori e sudditi e rivela ai primi, consegnandola nelle loro mani, la coscienza degli ultimi, la loro parte segreta e più intima che volentieri si sottrarrebbe all'obbedienza»¹⁶⁵. Inoltre: «La religione porge anche a una parte dei governati una guida e un'occasione per prepararsi a governare e a comandare un giorno, cioè, a quelle [82] classi e a quei ceti in lenta ascesa nei quali, grazie a felici usanze matrimoniali, la forza e il piacere della volontà, la volontà di autodominio, va continuamente potenziandosi - e a costoro la religione offre sufficienti impulsi e allettamenti per incamminarsi sulle strade di una superiore spiritualità, per sperimentare i sentimenti del grande autosuperamento, del

silenzio e della solitudine - ascetismo e castità sono infatti mezzi quasi indispensabili per educarsi e nobilitarsi, quando una razza vuol trionfare sulla sua origine plebea e si sforza per elevarsi al dominio che eserciterà un giorno. Agli uomini comuni, *infine* [...], la religione dà l'inestimabile dono di contentarsi del loro stato e del loro modo di essere, molteplice pace dell'anima, un nobilitarsi dell'obbedienza, una gioia e un dolore maggior-mente condivisi con i loro simili e una specie di trasfigurazione e di adornamento, qualcosa come la giustificazione dell'intera loro vita quotidiana, dell'intera loro abiezione, di tutta quanta la miseria quasi bestiale della loro anima. La religione e il significato religioso della vita depongono su tali uomini martoriati un bagliore di sole» (pp. 79-81)¹⁶⁶. Anche il lato oscuro della religione, quello che fisserebbe il tipo «uomo» a un livello più basso, non manca tuttavia di zone di luce: si potrebbe «avere ancora una alta stima per questa delicata e sostentatrice sollecitudine, in quanto essa è ed è stata praticata, oltre che per tutti gli altri, anche *per il più elevato tipo umano, fino ad oggi quasi sempre anche il più sofferente*»... «Di qualcosa di inestimabile si deve essere grati ad esse [alle religioni sovrane] e chi è abbastanza ricco di riconoscenza, da non divenire povero dinanzi a tutto ciò che, per esempio, hanno fatto fino ad oggi per l'Europa [83] gli «uomini spirituali» del cristianesimo?» (p. 82)¹⁶⁷.

Tutto ciò è contenuto nel libro *Al di là del bene e del male* che può perciò servire, e serve, da libro-documento per dimostrare l'esaltazione nietzscheana per le nature rapaci, per Cesare Borgia e Napoleone. In verità esso presenta un viluppo di pensieri diversi, più o meno fondati, più o meno sensati. Come nei suoi libri precedenti, così in questo *Preludio di una filosofia dell'avvenire*, noi troviamo l'autore in cerca di una valutazione storica delle grandi forze sociali, senza che egli riesca a dire al sociologo qualcosa di nuovo o di significativo. Al contempo, tuttavia, inizia ad affermarsi il suo modo di pensare che non conosce armonia, che vede *sotto* di sé l'intera fattispecie uomo (WW., VIII, p. 2)¹⁶⁸ e che si abbassa al livello delle creazioni di questa fattispecie solo con predicozzi e ingiurie.

23. Lo scritto *Genealogia della morale* spicca al contrario per

grande chiarezza e coesione; la nuova teoria ha preso il potere e trionfa con clamore: eppure, nemmeno qui vi è accordo tra le idee. Infatti, nella sostanza, i sottomessi, la plebaglia e, per l'Europa attuale, la popolazione pre-ariana vengono resi responsabili del modo di valutare non nobile, della morale democratica; nella deduzione dell'antitesi tra le due morali, però, entra in scena, con il ruolo decisivo di avversaria di *un tipo* di aristocrazia - quella dei cavalieri, della casta dei guerrieri i cui «giudizi di valore presuppongono una poderosa costituzione fisica» (GM., p. 12)¹⁶⁹ - un *altro tipo* di aristocrazia, la [84] «casta sacerdotale», con un *altro* modo di valutare - a sua volta nobile, nobile in senso sacerdotale - al cui vertice si trova Topposizione tra «puro» e «impuro» e, nell'insieme, la beatitudine dello «spirito»: «La storia umana» - qui si dice - «sarebbe una cosa veramente troppo stupida senza lo spirito che da parte degli *impotenti* è venuto in essa»¹⁷⁰. La casta aristocratica e dominante dei sacerdoti è dunque al contempo, per Nietzsche, quella degli «impotenti»; con ciò egli può lasciar crepitare la bella frase scintillante: «I sacerdoti, com'è noto, sono *i nemici più malvagi*—e perché mai? Perché sono i più impotenti». Gli ebrei, in questa sede, fungono soltanto da *esempio*, come «popolo sacerdotale che ha saputo infine prendersi soddisfazione dei propri nemici e dominatori unicamente attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, dunque attraverso un atto improntato alla *più spirituale vendetta*»¹⁷¹. Con ciò si deve avere «già indovinato con quanta facilità la maniera sacerdotale di valutazione può distaccarsi da quella cavalleresco-aristocratica e svilupparsi ulteriormente fino a diventarne l'antitesi; alla quale cosa verrà dato un particolare impulso ogni qual volta la casta sacerdotale e quella guerriera entreranno per gelosia in contrasto tra loro e non vorranno reciprocamente accordarsi intorno all'estimazione» (ivi, p. 11)¹⁷². Lo si deve davvero avere già indovinato, poiché quel «con quanta facilità» e quel «alla quale cosa» non vengono in alcun modo resi comprensibili. Prima, piuttosto, si sarebbe dovuto chiarire prendendo le mosse «dall'intero tipo di un'aristocrazia essenzialmente sacerdotale, la ragione per cui è precisamente qui che si poterono ben presto interiorizzare e acutizzare in maniera pericolosa i contrasti di valore» e, in effetti, grazie a loro «si sono infine

spalancati tra uomo e uomo abissi tali [85] che nemmeno un Achille del libero pensiero potrebbe valicarli senza un brivido» (p. 10)¹⁷³. Parole, parole, parole! Amleto e Polonio nella stessa persona: «Do you see yonder cloud, that's almost in shape of a camel? By the mass, and't is like a camel, indeed. Methink's'tis like a weasel. It is backed like a weasel. Or like a whale? Very like a whale»¹⁷⁴.

Nietzsche-Polonio non riesce a resistere agli attacchi del Principe Vogelfrei che è in lui, si piega ai suoi capricci. Dove egli è più in accordo con se stesso è nei suoi attacchi contro il senso del peccato, il senso di colpa, la cattiva coscienza. Si capisce che «l'uomo del *ressentiment* ha sulla coscienza l'invenzione della cattiva coscienza» (GM., p. 64)¹⁷⁵. Certo, si capisce, e subito allora viene avanzata un'altra «ipotesi» sull'origine della cattiva coscienza. Nietzsche assume infatti la cattiva coscienza come «quella grave malattia in balia della quale doveva cadere l'uomo sotto la pressione della più radicale tra tutte le metamorfosi che egli abbia mai vissuto - quella metamorfosi in cui si venne a trovare definitivamente incapsulato nell'incantesimo della società e della pace» (ivi, p. 76)¹⁷⁶: cosa che vale certo per i forti come per i deboli, che dovette anzi porre sotto pressione soprattutto quelli! Presupposto di questa «ipotesi» è in primo luogo «che quella metamorfosi non è stata né graduale, né volontaria» e si è presentata «come una frattura, un salto, una costrizione, un'inevitabile fatalità, contro la quale non era possibile lotta e neppure *ressentiment*. In secondo luogo, peraltro, il fatto che l'inserimento in una stabile forma, di una popolazione sino allora sfrenata e amorfa, allo stesso modo che aveva avuto inizio con un atto di violenza, [86] così soltanto con manifesti atti di violenza venne condotto a termine - che, coerentemente a ciò, il più antico "Stato" apparve come una spaventevole tirannide, un meccanismo stritolatore e senza scrupoli, e proseguì questa sua opera finché una tale materia grezza di popolo e di semianimalità non soltanto venne finalmente bene impastata e resa cedevole, ma anche *dotata di una forma*. Ho usato la parola "Stato": va da sé a quale intendo, con ciò, alludere: - un qualsiasi branco d'animali da preda, una razza di conquistatori e di padroni che, guerrescamente organizzata e con la forza di organizzare, pianta senza esitazione i suoi

terribili artigli su una popolazione forse enormemente superiore di numero, ma anche informe, ancora errabonda»¹⁷⁷.

Si noti come qui viene indicata un'antitesi del tutto nuova: nell'*organizzazione* — che certo vuole anche dire inserimento in una forma stabile e *dominio* della violenza — è qui che risiede la forza ed è solo *per suo tramite* che si produce l'antitesi! La cattiva coscienza è soltanto «l'*istinto della libertà* reso latente a viva forza» (p. 80)¹⁷⁸, «la rintuzzata crudeltà dell'animale-uomo interiorizzato, ricacciato in se stesso, dell'incarcerato nello “Stato” ai fini dell'ammansimento» (p. 88)¹⁷⁹. Sono le condizioni giuridiche imposte, le pene e la giustizia con cui i signori allevano i loro sottoposti, ammansiscono e rendono meschini, volgono verso l'interno la forza, a rendere l'uomo «malvagio»; in base all'altra teoria, invece, erano stati i deboli e gli umili ad avere inventato il concetto di «malvagio», designando tuttavia con questo appellativo i loro signori, i «buoni» uccelli da rapina. Un'altra volta (GM., p. 11), si afferma invece: «Soltanto sul terreno di questa umana forma d'esistenza, *essenzialmente pericolosa*, [87] quella cioè dei preti, l'uomo è divenuto in genere *un animale interessante* e [...] soltanto qui l'anima umana ha acquistato *profondità* in un superiore significato ed è divenuta malvagia - e sono anzi queste le due forme fondamentali della superiorità che ha avuto sino a oggi l'uomo sugli altri animali»¹⁸⁰.

Una volta è dunque lo Stato come violenza dei signori sui servi, una volta l'influenza dei sacerdoti in competizione con quella dei cavalieri, in quanto odio e vendetta, una volta la rivolta degli schiavi e il modo democratico di valutare, una volta soltanto il cristianesimo, una volta le moderne idee filosofiche - e in quest'ultimo caso quasi sempre la reazione dei servi contro il potere dei padroni - quello che rimpicciolisce l'uomo, lo fiacca, lo deruba dei suoi istinti sani, gai, ciò che è ostile alla vita all'interno della civiltà. *Ma Nietzsche non sa di che cosa si tratti*. Lo guida soltanto la sensazione indistinta che *si tratti di qualcosa*\ lo guida soltanto il desiderio di riversare la sua collera su di un nemico. Da ultimo, e con il *pathos* più virulento, egli addossa ogni colpa al cristianesimo o, secondo come si vuol capire, all'ebraismo. In contrasto, al confronto, la romanità brilla come signoria assoluta. Mentre Nietzsche, infatti, non si dà mai abbastanza da fare per screditare la

scienza - poiché poggia sullo stesso terreno dell'ideale ascetico, «sull'identica sopravvalutazione della verità [...] sia qui che là, un certo *impoverimento della vita* è il presupposto» (GM., pp. 171-172)¹⁸¹ - nell' *Anticristo* egli magnifica l'impero romano *per* la sua civiltà elevata, *per* la sua civiltà scientifica e - lo dice espressamente - dotta: «Già esistevano tutti i presupposti per una civiltà dotta, tutti i *metodi* scientifici [...] [88] la scienza naturale, alleata con la matematica e la meccanica, si trovava sulla via migliore tra tutte - il *sensu dei fatti*, l'ultimo e più prezioso di tutti i sensi, aveva le sue scuole, la sua tradizione già vecchia di secoli!» (p. 307)¹⁸². Allo stesso modo egli trova eccellenti, nobili, raffinate per gusto e finezza, la civiltà moresca, il Rinascimento e tutte le civiltà non cristiane: anche questo fa parte di quel che Nietzsche ammette ancora *nella teoria*, mentre egli stesso va sempre più smarrendosi. Per contro, la magnifica bestia bionda si è qui mutata - e questo è un rimprovero! - in un rozzo germano, in un «tardigrado», in «superiore pirateria»¹⁸³.

Si cerchi qualunque cosa in questi ultimi libri di Nietzsche, ma non chiarezza, coerenza e armonia. L'enfaticizzazione della forza (in questi ultimi scritti) trae origine dal fatto che egli elogia e magnifica, in contemplazione estasiata, quel che è elementare, selvaggio, primitivo, la passione indomita. Per svago anche l'uomo della pace e della civiltà, l'uomo ammansito, ottiene una volta giustizia; ma chi lo fu in misura così grande come i romani sotto gli ultimi imperatori? Essi restano tuttavia dei duri conquistatori, e questo basta per guadagnarsi la simpatia di Nietzsche. Come se le più moderne nazioni cristiane da lui denigrate fossero state dei conquistatori meno duri!

Con la sua logica apparente, la sua psicologia, la sua storia, l'*Anticristo* è in verità un libro senza alcun valore scientifico. Non è nulla se non odio e furore; e quel che in esso viene detto è senza una parvenza di giustizia; smisurata tracotanza che insulta quel che non comprende; un gran moralizzare e un'ideologia miope, ma sempre con parole potenti, [89] con astuzia da avvocato, con falsità d'artista - un libro che può essere letto soltanto come un esercizio di stile, dal quale non s'impara nulla se non come uno scienziato, un sociologo non debba farsi traviare¹⁸⁴. Dovremo ancora dar prova di ciò.

Ma *una sola* considerazione corre attraverso queste invettive cangianti alla rinfusa, semi-scientifiche, semi-teoretiche: che la *forza*, soprattutto la forza fisica e [90] la salute, garantisca da sola l'avvenire dell'umanità; o, com'è detto in ultima istanza nell' *Anticristo*-. «Che cos'è buono? - Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa nell'uomo. Che cos'è cattivo? - Tutto ciò che ha origine dalla debolezza»¹⁸⁵. Tra tutte le contraddizioni, Nietzsche afferma poi sempre di nuovo soltanto una cosa: vi sono due tipi di valutazione e due tipi di morale che su di esse si basano: il modo nobile di valutare - la morale dei signori - e il modo pretesco o democratico, ad ogni modo abietto, di valutare - la morale degli schiavi. Cosa si deve pensare di questa affermazione intorno a dei fatti? E' questa la domanda più importante per una critica della «filosofia» nietzscheana. Il contrasto è pensato in generale in modo chiaro? Io ritengo di no. Se Nietzsche avesse voluto dire: vi sono due modalità contrapposte del giudizio morale; l'una pone al livello più alto qualità, principi, azioni che giovano all'agente stesso, lo nobilitano e lo perfezionano, l'altra, qualità, principi, azioni che in modo immediato giovano e aiutano *gli altri*; se avesse inoltre detto: il cristianesimo e anche i moderni sistemi morali filosofici pongono esageratamente in primo piano il secondo tipo di valutazione, onorano soltanto l'«altruismo» e non onorano affatto l'egoismo ragionevole e virtuoso, che pure è quanto mai degno di essere incoraggiato e promosso - allora noi avremmo già accettato questa tesi facile da motivare, intendendola come una rivendicazione, in materia di giudizio morale, del modo di pensare maschile nei confronti di quello esclusivamente femminile. In essa si farebbe valere la verità che la *qualità* [*Tüchtigkeit*] degli individui possiede anche un alto significato *sociale*; che, per contro, [91] i *sentimenti* delicati e teneri non favoriscono sempre il bene degli altri, e ancor meno la crescita dell'umanità; che la loro crescita eccessiva provoca spesso addirittura delle conseguenze dannose, in quanto segno di debolezza e causa di indebolimento. In questa prospettiva, chi rende d'altro canto omaggio con i più alti onori ai principi delicati e femminili, può anche essere disposto ad approvare Nietzsche.

Nietzsche è però vittima di un grande errore storico allorché attribuisce al *cristianesimo* l'effetto di avere a poco a poco distrutto le qualità maschili, di aver fatto dell'uomo un docile animale domestico e un animale d'armento. Ma se il cristianesimo avesse davvero realizzato qualcosa di tanto enorme, come potrebbe andare fiero di sé? Gli effetti morali della religione cristiana, come di ogni religione, non sono nel complesso grandi, e in *questa* direzione sono minimi. Dacché vi sono cristiani, questi, a dispetto di tutti i selvaggi e i barbari, hanno infierito per bene in guerra e in pace con ogni sorta di brama sanguinaria e crudeltà contro pagani, ebrei e altri cristiani, senza compassione, delicatezza, femminilità. E se di quando in quando dei preti, o piuttosto dei monaci o dei «predicatori nel deserto», hanno tentato e sono riusciti a fare qualcosa per mitigare simili orrori, così facendo li hanno frequentemente accresciuti e addirittura provocati, proprio perché fornivano ai tiranni e agli eroi la *buona* coscienza e infondevano loro l'illusione di agire per la più alta gloria di *Dio*. Ma anche non prendendo in considerazione il suo elemento barbarico, l'ideale cristiano non si è soltanto accordato, ma si è anche legato nel modo più stretto a quello di una nobile virilità, all'ideale *cavalleresco*. Al contempo, però, la dottrina cristiana ha contrastato quanto aiutato l'*ideale* moderno di *umanità*, tanto questo è intimamente apparentato con le *origini* [92] di quella. Questo ideale, sviluppatosi del resto solo debolmente e in modo poco efficace, non è di origine cristiana, cioè non è di origine storicamente cristiana, ecclesiasticamente cristiana. Come mitigazione dei costumi e del temperamento, esso è piuttosto un fenomeno che accompagna *ogni* civilizzazione, nella misura in cui questa risulta caratterizzata da scambi sempre più pacifici, da una convivenza sempre più cosmopolita; che accompagna quella civilizzazione in cui sono determinanti i fattori del commercio, della politica, della scienza.

Ora è tuttavia molto importante riconoscere che proprio questi fattori - tra cui è però il commercio a dominare su ogni cosa, a sovvertire in misura maggiore - sono al contempo perfettamente favorevoli allo sviluppo dell'*'egoismo*, della lotta fredda e virile per il proprio interesse. La prima legge del commercio è la concorrenza, e la concorrenza non conosce

compassione poiché la brama di arricchirsi, più spietata della miseria, abbatte ogni barriera, toglie di mezzo ogni impedimento, lascia alle spalle il tentennamento impaurito dei vili pensieri e approva ogni mezzo che risulta funzionale allo scopo. Se fosse riuscito a scrutare a fondo nella vita moderna, Nietzsche, il nemico della compassione, avrebbe dovuto magnificare la concorrenza moderna, libera e sfrenata, senza pudore né pietà. Questi fattori formano delle nuove aristocrazie internazionalmente collegate; acquiscono la distanza tra le classi sociali proprio tra quanti vivono insieme nello stesso ambiente; provocano la lotta di classe che suscita un tremito sempre più profondo e inconsueto in tutte le nazioni europee. Eppure la classe dominante -ponendosi al contempo in contrasto con le dottrine altruistiche che reputa troppo sviluppate - [93] si mantiene fedele con apologetica tenacia all'*armonia* (per così dire) prestabilita *degli interessi*. «Tutti possono diventare felici, se solo lo vogliono», «Ognuno è artefice della propria fortuna», «Aiutati da solo»: sono questi i valorosi principi della coscienza borghese che da due decenni ha però smarrito la fiducia in se stessa e il suo buon umore. Guai a chi, in questa società, fa affidamento sull'«altruismo», a chi ci fa conto anche solo come su di un fattore di un certo peso!

E l'ideale di umanità allora? E la morale della compassione allora? Sentimenti cristiani in mezzo al declino del cristianesimo? «Scandaloso infrollimento moderno dei sentimenti» (GM., p. X)¹⁸⁶, di cui Nietzsche una volta si confessa avversario? Senza dubbio. Ma è necessario *comprendere* questi effetti *opposti* della civilizzazione che progredisce; Nietzsche non ha mai avuto un'idea di questo compito; non riusciva a penetrare la complessità del problema. La vita moderna agisce su ogni individuo secondo due direzioni che, dal punto di vista concettuale, si intersecano. Ci rende individualmente consapevoli, calcolatori, ambiziosi - chi non distingue il proprio tornaconto, non persegue il proprio interesse, non si sforza di battere il proprio rivale, rimane indietro in questa corsa di cavalli, cade in trappola; gli zoccoli dei cavalli di quanti corrono insieme a lui lo travolgono. Ma la vita moderna ci disabituava e ci allontana sempre più dalla ferocia, da guerra, caccia, tornei. Diventiamo di fatto più

pacifici, più mansueti, più spirituali. E proprio perciò diventiamo più delicati, più teneri, più femminili, più sensibili di fronte ai nostri dolori e, se la fantasia ci viene in aiuto, più sensibili di fronte ai dolori degli altri. Al contempo impariamo ad adattare in ogni situazione, in modo sempre più acuto e preciso, i nostri mezzi [94] agli scopi. Sevizie *senza scopo* e crudeltà perché se ne trae piacere ci diventano ripugnanti non solo da un punto di vista estetico, ma anche logico - e questi sono gli elementi dell'umanità e della morale della compassione, nel suo lato negativo. D'altro canto essa è soltanto la formazione di un contrappeso all'egoismo sviluppatosi con maggior forza e resosi più potente, la *reazione* delle sensazioni più tenere e femminili contro il *dominio* del freddo intelletto, del calcolo consapevole degli interessi e dei rapporti di forza, dell'alienazione e dell'indifferenza generali che di fatto prendono sempre più piede tra gli uomini di quest'epoca, laddove non governa soltanto la divisione e l'odio tra quanti sono reciprocamente dipendenti. Soltanto chi non conosce quest'epoca e si lascia ingannare dalle apparenze può segnalare il pericolo che i sentimenti femminili vi divengano *troppo potenti*. Ma può essere vero che essi si facciano spesso valere proprio là dove sono fuori luogo, che vaghino senza patria e prendano dimora dove incontrano la resistenza minore - dove possono quindi anche modificare, migliorare in minima parte i rapporti reali della vita sociale, ma operano invece in modo più dannoso di un rigore finanche eccessivo.

24. Questo modo di pensare duro e freddo si accorda però in modo assolutamente perfetto (come *Ibsen*, con nota maestria, ha rappresentato nel marito di *Nora*) con la docilità civilizzata e la virtuosità borghese, che Nietzsche ritiene essenzialmente determinate da compassione e altruismo, appunto perché, al contrario, l'*autentico* altruismo e [95] l'idealismo rendono «selvaggi» con estrema facilità, sia pure in un senso particolare. D'altro canto è vero anche il fatto che essi sono più vitali e potenti nel popolo che nella «società»; la classe dominante è in realtà per buona parte caratterizzata da quel duro egoismo che Nietzsche pretende da essa e che celebra come morale dei signori. Ma chi esercita il dominio considera anche necessari il rigore e la durezza, e ritiene

spesso di fornirgli una giustificazione con il fatto che il dolore di alcuni preserva molti dal dolore, che un intervento *tempestivo* risulta meno dannoso di un provvedimento più tardivo, più coercitivo ed esteso, o che solo l'angustia, solo la fame conducono gli uomini alla «ragione». Sotto questo riguardo si deve tuttavia aggiungere che i caratteri più nobili si foggiano anche nel modo di pensare, che gli uomini più rozzi non pensano affatto nel modo più corretto e che anche le persone colte e i dotti, nell'ambito del pensiero sociale e politico, si accontentano molto spesso di idee povere e insulse. Gli occhi dei selvaggi vedono certo molto più lontano dei nostri, anche quando questi non sono miopi. Ma noi che abbiamo la vista corta possediamo e maneggiamo strumenti grazie a cui scrutiamo in lontananze della cui esistenza l'ignorante non sospetta nemmeno. Gli strumenti del pensiero sono i principi universali, le rappresentazioni delle leggi della natura e dell'animo umano, così come della convivenza degli uomini. Di tali conoscenze fa anche parte sapere che la suprema modalità di superiorità costituisce il mezzo più sicuro per dominare, e che questa modalità suprema è la superiorità dello spirito e della civiltà morale, che non può accompagnarsi ad altro se non alla *mitezza*, il cui frutto maturo è proprio il senso tenero e acuto della giustizia; [96] che soltanto la mitezza fa proprio l'amore, l'unico legame affidabile, solo la giustizia suscita il timore reverenziale, l'unico mezzo per il mantenimento e il rafforzamento dell'amore, ma anche dell'autorità. Questo pensiero *eticoconsapevole* avvicina di nuovo al popolo la persona istruita in tal senso, le insegna la conoscenza di sé e, grazie a ciò, il salutare raccoglimento in se stessa - piuttosto del perseguimento di finalità esterne - che rappresenta al contempo un contatto familiare con la tradizione e con lo spirito della comunità, in cui si radica - con tutta la sua vita economica, materiale e spirituale - il singolo individuo, proprio colui che si distingue.

25. Da sempre - e ciò non è cambiato con le dottrine del cristianesimo - le virtù *guerriere* sono state considerate come quelle autenticamente maschili, anzi quasi come le sole cose di cui i maschi potevano farsi vanto; fare la guerra pareva la vocazione più consona all'uomo. «In guerra, l'uomo sa quanto

vale!»¹⁸⁷ E questa idea si basa sull'eredità di quasi tutta la storia dell'uomo fino ad oggi, trascorsa in incessanti battaglie sanguinose. La sfrenata immaginazione di Nietzsche gli tiene nascoste le verità evidenti. Nel tempo in cui il cristianesimo raggiunse il suo punto più alto, il cavaliere senza macchia e paura veniva maggiormente ammirato. Tuttavia, nella mente del popolo, accanto a questo ideale ingenuo e scintillante di nobiltà, vi erano - e in forma diversa vi sono ancor oggi - altri due ideali: innanzitutto quello dell'uomo *retto*, probò, leale, da cui ci si attende anche che non gli venga meno il coraggio e il valore [97] quando le circostanze lo richiedono; vorrei definirlo l'ideale popolar-consociativo. Infine - inteso in pochissimi casi dal sentimento naturale, ma proprio per questo però contemplato con un brivido di devozione come qualcosa di *superumano* - l'uomo che ha vinto se stesso, adornato con doni sovrannaturali, che già in vita è parte di un altro mondo: l'uomo *santo*, che proviene con maggior facilità (per il credente) dal ceto ecclesiastico, e a cui tutto questo ceto vuole avvicinarsi; in base al suo concetto generale, questo ideale può anche chiamarsi l'ideale *dotto*, poiché, non essendo limitato all'apprezzamento del santo o magari del chierico, viene trasmesso, in misura maggiore degli ideali ingenui, attraverso *dottrine*, al fine di venir inteso come *modello*.

Tutti questi ideali vengono venerati nel modo più sincero da quanti alzano gli occhi verso di loro stando molto al di sotto di essi, sia che li affascini il pensiero di *godere* un giorno essi stessi di un rispetto o addirittura di un'ammirazione di questo genere, sia che in simili uomini intravedano riparo e protezione o si aspettino da loro consolazione e soccorso nella necessità o felicità e piacere in generale. Più in un senso o più nell'altro, la gioventù guarda fondamentalmente all'ideale cavalleresco, le donne a quello consociativo e ogni sorta di popolo all'ideale dotto. Dove non si crede più ai santi, là sono l'accortezza dell'educazione, la ricchezza delle conoscenze, la sottile violenza del discorso ad impressionare il popolo. Ma all'ideale etico è sempre legata l'idea del *caritatevole*, della persona buona, di chi è pronto a dare aiuto; proprio questo è «cavalleresco», ma è anche ciò che distingue l'«uomo onesto» [98] in abiti modesti, e si pensi ancora a chi consola e cura lo spirito, ma anche al medico cordiale e all'insegnante che

incoraggia: figure note che ancora preservano la vita sociale dalla degenerazione nella pura venalità e nella nuda lotta degli interessi individuali e di classe. Dove Nietzsche scorge odio e brama di vendetta della gente umile nei confronti dei grandi, perché questi sono sentiti come malvagi, là anche quelli che vengono solitamente onorati e ammirati così di buon grado non corrispondono più al loro *proprio* ideale, per quanto esso in verità sia diverso da quello della massa. Questo ideale infatti non corrisponde ai fatti e ai rapporti dell'⁷*epoca*; al suo posto compare la vacua oscurità e il vizio sfacciato. Nelle sue considerazioni Nietzsche mescola e confonde la *superbia* dei nobili e dei ricchi con i loro ideali. I nient'altro che ricchi non hanno però nessun ideale, né nulla che gli rassomigli.

Alle realtà del secondo e del terzo ideale prendono parte in modo essenziale anche le donne, si può anzi dire che ogni ideale moderno è meno specificamente maschile. Ma la *bontà*, la tenerezza e la mitezza vengono attribuite alle donne più per natura, costituiscono perciò la norma e vengono avvertite in misura minore come qualcosa di speciale e meritorio. La compassione, soprattutto - e chi chiamava la compassione una virtù? Fino a Nietzsche, Nietzsche educato e viziato da Schopenhauer, che la chiamò così per diffamarla, come il suo maestro l'aveva magnificata. Di contro le donne sono, molto più degli uomini, *soggetti* del giudizio morale - la corte di giustizia morale è formata preferibilmente da donne - [99] «Se vuoi scoprire quello che si addice, tu devi interrogare solamente nobili donne»¹⁸⁸. E' dunque all'influsso delle donne che si deve nell'essenziale la mitigazione dei costumi nelle epoche più tarde di una civiltà; mitigazione che si dà a vedere come un '*opinione pubblica* più sensibile alle crudeltà e che in genere rappresenta il correlato necessario di un *gusto più raffinato*. Questa mitigazione ha tuttavia anche un lato pericoloso per l'evoluzione dell'uomo, e per questo aspetto pericoloso Nietzsche possiede uno sguardo acuto, sicché anche le sue accuse enfatiche ci offrono materiale per riflettere. Innanzitutto il pericolo che si estinguano quelle virtù originariamente nobili e maschili di cui è lecito credere che seguitino a essere necessarie per il mantenimento e la crescita della civiltà, ma che insieme a quelle si estinguano forse anche altre virtù maschili che, imparentate e legate a esse, si

oppongono a ogni egoismo gretto e calcolatore. Ora, si potrebbe dire che grazie all'obbligo del servizio militare e al latente stato di guerra dei popoli europei, per il momento ci si preoccupi ancora a sufficienza dell'educazione e valorizzazione della *virtù militare*. Nietzsche non si impelaga in simili dettagli della questione sebbene, in mezzo a tutte le accuse contro l'effeminamento, celebri il fatto che noi siamo entrati «nell'età classica della guerra»¹⁸⁹. Dovrebbe però aggiungere che i sostenitori delle idee moderne si sono invaghiti della pace perpetua; che in Inghilterra e in America del Nord si è spenta ogni forma di eroismo e che, come già lamentato da Burke con parole vivaci¹⁹⁰, l'affarista senza scrupoli ha preso il posto del cavaliere senza macchia e senza paura.

A tal riguardo io rispondo: [100] anche nei secoli che precedono la civiltà moderna (nel cosiddetto Medioevo) il tipo del guerriero è stato caratteristico di una piccola minoranza; la classe contadina, che conservava la forza del popolo - quante sono state le famiglie nobili a essersi estinte anche dopo che si era arrestata la loro decimazione a causa delle faide! - era assolutamente non bellicosa, anche se di tanto in tanto si ricordò della sua attitudine alle armi. Gli altri due tipi di gioventù maschile sono senza dubbio grandemente minacciati anche da un'economia monetaria e creditizia scatenata, ma non dal carattere *non bellicoso* della civilizzazione moderna a essa collegato, per quanto di esso si è dato a vedere finora. Il pericolo del rammollimento, che proviene esattamente da quanto illustrato sopra, viene frenato con estrema facilità - e come è noto con particolare energia nei territori della razza anglosassone - attraverso la cura della ginnastica, sempre più popolare anche da noi, ma che il lungo orario di lavoro e tutte le altre necessità della vita quotidiana rendono troppo inaccessibile alla grande massa.

Noi *non conosciamo* in anticipo il destino della civiltà europea. Ma che gli antichi ordinamenti di vita - da secoli e con un ritmo in mostruosa accelerazione in questo secolo che volge al termine - si trovino in un processo di violenta disgregazione e vadano incontro a un rivolgimento decisivo, è un'acquisizione che dovrebbe avere lentamente messo radici abbastanza robuste, e che dovrebbe esser posta alla base di ogni discussione, come quelle di cui Nietzsche ha avuto l'ardire

pretendendo di sviluppare una filosofia della storia. Quando Nietzsche annuncia: «Il “progresso” è semplicemente un’idea moderna, cioè un’idea falsa»¹⁹¹ [101], a noi, che abbiamo imparato a comprendere l’evoluzione moderna principalmente dal punto di vista dell’economia e della tecnica, questa scoperta fa sorridere. Noi *sappiamo co-s’è* il progresso e proprio per questo siamo cauti tanto nel celebrarlo, quanto però nel metterlo in discredito. Ma vediamo anche in modo abbastanza chiaro i semi di una nuova civiltà organica schiudersi lentamente, a fatica, in mezzo alle rovine della vecchia; favorirli, custodirli, prendersi cura di loro: in ciò noi riconosciamo il compito dell’amico della sapienza e dell’affinamento dell’uomo. Anche noi vogliamo sollevare l’uomo al di sopra del suo passato e «allevare» un *tipo superiore*. Ma non ci soddisfa affatto la circostanza per cui, come afferma Nietzsche, «esiste nei più diversi luoghi della terra e sulla base delle più diverse civiltà una continua riuscita dei singoli casi, con i quali viene realmente rappresentato [...] qualcosa che in rapporto con l’umanità nel suo insieme è una sorta di superuomo»¹⁹², prescindendo interamente dal fatto che preferiremmo sterminare, piuttosto che allevare, superuomini come Cesare Borgia e Napoleone. Anche quando Nietzsche ha delle idee migliori - è proprio lui stesso a definire Napoleone una «sintesi di *disumano* e di *superumano*» (GM., p. 37)¹⁹³ - noi pensiamo al contrario che le condizioni complessive per la formazione dell’uomo *possano* essere organizzate in modo incomparabilmente più favorevole attraverso un’applicazione consapevole della scienza, anche se non osiamo predire che questo *accadrà*. Ma in altre pagine Nietzsche non parla semplicemente di singoli casi fortunati, bensì di un *sistema* di nuova civiltà, di un’epoca migliore. [102] Allora egli diventa più chiaro: «L’essenziale [...] di una buona e sana aristocrazia è che essa accolga [...] con tranquilla coscienza il sacrificio di innumerevoli esseri umani che *per amor suo* devono essere spinti in basso e diminuiti sino a divenire uomini incompleti, schiavi, strumenti. La sua convinzione fondamentale deve essere appunto questa: che la società *non* può esistere per amore della società, bensì soltanto come infrastruttura e impalcatura, su cui una specie prescelta di individui è in grado di innalzarsi al suo compito superiore e soprattutto a

un essere superiore» (ABM., p. 228)¹⁹⁴. Egli deride invece la fantasticheria «di condizioni di là da venire della società», da cui dovrà sparire il suo «carattere di sfruttamento»: alle sue orecchie ciò suona come la promessa di inventare una vita che si astenga da ogni funzione organica¹⁹⁵. Lo «sfruttamento» non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita (ABM., p. 230)¹⁹⁶.

Cogliamo qui Nietzsche nella sua più profonda ignoranza rispetto alle acquisizioni delle scienze sociali. Per non considerare l'insensatezza fisiologica: dove si sono avuti i poteri più risoluti, più duraturi e più sani, là questi si sono ben guardati proprio dallo sfruttamento come fosse la loro stessa rovina; un buon pastore sfrutta tanto poco il suo gregge, quanto un buon agricoltore il suo terreno. Proprio la civiltà più recente, che Nietzsche con la miopia del dotto odia per il suo carattere «democratico», è caratterizzata da classi dominanti che *dipendono* dallo sfruttamento del suolo e della forza lavoro per mantenersi al vertice [103], per non restare indietro nella competizione, per sfruttare un mare di godimenti possibili e impossibili, che accentuano il «pathos della distanza»¹⁹⁷ celebrato da Nietzsche, anche attraverso il distacco fisico dalla massa comune, giungendo fino alla totale ignoranza delle condizioni del popolo, che non riescono in ultimo a immaginare se non nei panni di servitori o vagabondi. Non vi è alcun bisogno che la loro «convinzione fondamentale» sia che la società esiste per amor loro, bensì, quanto più questa tiene ferme in buona fede le apparenze democratiche, l'uguaglianza di fronte alla legge, e quant'altro, tanto più *raffinata* risulta la plutocrazia. Certo son queste apparenze *pericolose*, poiché incitano troppo a fare sul serio — ci si ricordi del suffragio universale - ma questo è proprio secondo Nietzsche «il segreto per raccogliere dall'esistenza la fecondità più grande e il diletto più grande [...]: *vivere pericolosamente*» (GS., p. 203)¹⁹⁸.

In effetti si può dire che se i gaudenti di oggi non avranno più la sensazione di abitare accanto a un vulcano, se diverranno troppo sicuri, allora il *marciume* farà dei progressi

enormi. Si può ragionevolmente dubitare che questi «forti felici» di Cosmopoli «si innalzino al loro compito superiore e soprattutto al loro *essere* superiore»¹⁹⁹ attraverso la repressione e lo sfruttamento dei loro schiavi salariati. Sappiamo già che Nietzsche mescola e confonde il suo entusiasmo per questa situazione da impero romano con la gioia per il fatto che «uomini con un'indole ancora naturale, barbari in ogni terribile significato della parola, uomini da preda ancora in possesso di non infrante [104] energie volitive e bramosie di potenza» (Nietzsche non parla mai senza simili pleonasmi) «si gettarono su razze più deboli, più ben costumate, più pacifiche, forse dedite al commercio o alla pastorizia, o su antiche civiltà marcescenti\ in cui appunto l'ultima forza vitale fiammeggiava in rutilanti fuochi artificiali di intelligenza e di perversimento» (ABM., p. 228)²⁰⁰. Ad ogni modo, in base alla stessa teoria di Nietzsche - se di teoria si vuol parlare - i superuomini più raffinati, poiché più accostumati e più pacifici o perché vecchi e marcescenti (secondo Nietzsche, anzi, le due cose devono coincidere), dovrebbero di regola soccombere di fronte ai barbari, e ci sarebbe proprio da chiedersi se sia stato *intelligente* da parte loro vivere a spese di connazionali abbassati al rango di uomini incompleti: *eserciti* formati da iloti non hanno mai reso un buon servizio; proletarizzazione generale e obbligo generale del servizio militare si tagliano la testa a vicenda. E quando un'aristocrazia - soprattutto un'aristocrazia moderna, metropolitana, che si consuma rapidamente - agisce per ridurre sistematicamente la forza virile e la virtù del popolo e per monopolizzarla a proprio vantaggio, allora può facilmente accadere che essa si ostruisca da sé il serbatoio da cui deve attingere il suo rinnovamento, se da qualche parte lo deve attingere. E non è dunque la mitigazione dei costumi, ma è proprio il fatto che i pochi facciano *abuso* della forza dei molti, è proprio lo sfruttamento *magnificato* da Nietzsche a portare con sé il pericolo da lui *segnalato*.

Nel suo delirio, che adora la forza e la potenza come tali, Nietzsche deve venerare anche la potenza del denaro, sebbene si tratti di una potenza pacifica e costumata - l'abuso non cade sotto il codice penale come altre rapine [105] - e non si accorge di *voler* in realtà elogiare la forza e la salute del corpo

e dell'anima come ciò che in ultima istanza consegue la vittoria; non si accorge che quelle potenze non sono in nessun modo favorevoli alla forza e alla salute del corpo, che esse addirittura - in base alla sua stessa dottrina - si fondano in parte sulla loro rovina, in parte la cagionano. Ogni classe sfruttatrice consuma se stessa. La verità che sta dietro alle declamazioni di Nietzsche è semplicemente quella della differenziazione: ogni civiltà nobile, spirituale, ogni essere umano «superiore» si è finora innalzato - anche nell'«antichità classica» - sull'ampia base di sani contadini e borghesi. Per la civiltà antica l'economia schiavistica sistematica e di massa fu una fine, proprio come la proletarizzazione sistematica e massiccia del popolo rappresenta una fine per la civiltà moderna.

D'accordo con spiriti oscuri e inaciditi, Nietzsche imputa l'altro genere di pericoli all'*ideale di umanità*, e dunque alle dottrine, religiose e morali, che pongono in primo piano la compassione; a esse, come già ci è noto, egli riserva il suo odio più rabbioso. Esaminiamo ancora qualche passo dell'*Anticristo*. «La compassione» - qui si dice innanzitutto sulla scorta dei moderni concetti biologici - «intralcia in blocco la legge dello sviluppo che è la legge della *selezione*. Essa conserva ciò che è maturo per il tramonto, oppone resistenza a favore dei diseredati e dei condannati dalla vita; grazie alla quantità di malriusciti di ogni specie che essa *mantiene* in vita, dà alla vita stessa un aspetto fosco e problematico [...] la compassione è la praxis del *nichilismo*» (WW., VIII, p. 221)²⁰¹. [106] «Valori di decadenza, valori *nichilistici* signoreggiano sotto i nomi più sacri.»²⁰² «Il cristianesimo ha preso le parti di tutto quanto è debole, abietto, malriuscito; della *contraddizione* contro gli istinti della vita forte ha fatto un ideale» (ivi, p. 220)²⁰³. Come avevamo già sottolineato in precedenza, osserviamo qui in modo del tutto generale che Nietzsche, sotto questo rispetto del tutto in balia di pregiudizi grossolani, attribuisce un effetto eccessivo alle *dottrine* in circolazione. Le dottrine dominanti sono soltanto un *sedimento* di sensazioni diffuse in precedenza e originate da altre cause; esse, tuttavia, retroagiscono su queste e sono in grado di aumentarle; spesso, però, ne aumentano solo l'apparenza e la retorica. Nella civiltà ellenistico-romana, come

nella nostra, il senso dell'umanità si sviluppò a partire dal modo di vivere e dall'educazione letteraria; il che non impedì, ora come allora, che, in parte per le stesse cause e in parte per cause diverse, si rafforzassero al contempo anche l'indurimento e l'abbruttimento. Ma proprio l'*accumulo* di individui malati e malriusciti rende necessario un ideale di umanità razionale, pianificato, a meno che non si annientino quegli individui per furia cieca o per fredda e scientifica convinzione, o *per compassione*. Nemmeno i più selvaggi uccidono per furia cieca i loro compagni troppo deboli per provvedere alla propria autoconservazione; ammazzano, è vero, i loro vecchi, quando abbandonano un accampamento, per compassione; i poveri, altrimenti, morirebbero di fame. La distruzione consapevole «per buone finalità» potrebbe presentarsi *come vittoria e trionfo del pensiero* soltanto in una civiltà estremamente raffinata, «superumana» e sovrabbondante [107], se in essa la ripugnanza per il sangue e l'assassinio non bilanciassero quei motivi; la brama di sangue può tuttavia nuovamente svilupparsi proprio come degenerazione patologica.

In ogni modo Nietzsche, allorché raccomanda la distruzione dove hanno luogo la cura e la conservazione, mantiene pienamente il punto di vista delle «idee moderne», di un modo di pensare cioè che, se non altrettanto diffuso, è però più potente dell'ideale di umanità. Nella piccola e grande borghesia dei nostri tempi, nulla è più amato dell'imprecare contro lo «sbrodolamento umanitario». Con il nuovo sistema elettorale sassone, come con quello prussiano, con queste stupide imprecazioni si potrebbe facilmente arrivare a un mandato parlamentare. L'ostentazione di forza - e qui la «dottrina», nella fattispecie quella nietzscheana, è di nuovo soltanto una causa occasionale, momentaneamente concomitante - il modo di fare provocatorio, davvero molto inumano, sta tuttavia tristemente fiorendo sotto il nome della risolutezza tra noi tedeschi di oggi non soltanto nelle relazioni militari (dove è in certa misura inevitabile), ma anche da parte dei funzionari che si atteggiavano a padroni, mentre sono i *servitori* stipendiati del popolo. Come potrebbero altrimenti gli organi di stampa del principe Bismarck caldeggiare apertamente l'istigazione premeditata alla rivolta sanguinosa? Come sarebbe possibile questa «malvagità abissale» (a ragione

la si chiama così) in una società che porta in sé, non voglio dire dell'umanità, ma soltanto del rispetto di se stessa e della consapevolezza? Alla nostra nuova nobiltà che è al contempo impegnata a conservare la religione per il popolo, vale a dire il cristianesimo, gli aristocratici libri di Nietzsche possono soprattutto servire da specchio gentile; da essi può ricavare molto [108] autocompiacimento, che secondo Nietzsche è il contrassegno della purezza, e può dar buona prova della sua audacia morale quando si leva, dopo la deliziosa lettura, e in abiti cavallereschi condanna un povero operaio per oltraggio alla religione o, con la dignità del rappresentante del popolo, combatte l'atesimo della socialdemocrazia.

26. Ma i seguaci di Nietzsche ora diranno: noi non pretendiamo certo che si debbano uccidere i deboli, e cose del genere, ma almeno non li si deve favorire di proposito, mantenere, riprodurre, come prescrivono il cristianesimo e la sua morale della compassione. Dell'ultima cosa, però, che sarebbe certo la più grave, Nietzsche non fa cenno alcuno; è chiaro che non ha luogo attraverso la custodia in istituti, e cose simili; la custodia si oppone piuttosto con una certa sicurezza a quel pericolo orrendo. Del resto anche qui l'esigenza dell'umanità è al contempo ed essenzialmente precetto della *ragione*. Contro il contagio e tutti gli altri danni che provengono dai «malati, i malriusciti e così via», non vi è protezione migliore del loro isolamento. Costituirebbe certo spesso la salvezza degli individui stessi e degli altri, se ci si potesse decidere semplicemente a uccidere i bambini idioti e imbecilli; con molti dementi adulti, ubriaconi e così via, questa cura sarebbe Tunica possibile e radicale; se però non si vuole, né si desidera una cosa del genere (essa è di fatto impensabile), allora, in seconda istanza, la segregazione e la reclusione sono l'unico rimedio tanto per i sofferenti che per chi gli sta accanto. Sarà dunque bene [109] tranquillizzarsi al riguardo e favorire con ogni mezzo questa tendenza.

Una questione ben diversa è se si debba tranquillamente stare a guardare la *nuova produzione* continua, l'aumento dei malati, degli individui degenerati, infelici e malriusciti; *in buona misura essa è conseguenza diretta dello sfruttamento* così vivamente caldeggiato da Nietzsche, conseguenza della

«morale dei signori», cioè di quella immoralità in cui i soggetti sacrificano al loro godimento e al loro profitto la salute e l'onore degli altri, con coscienza più o meno «buona», cioè signorile e boriosa; quei soggetti che un «corpo» del popolo ancor «pieno di forza vitale», secondo un verso felice di Theodor Storm²⁰⁴, «mira a mettere al bando», indifferente del fatto se essi a torto o ragione si facciano vanto della *loro* salute e della *loro* forza, dei loro diritti di signori e delle loro virtù. E anche al dibattito su come potrebbero essere *qui* combattuti i mali visibili e invisibili, non potremo chiamare un seguace di Nietzsche. Con questi esaltati non si può discutere di problemi sociali seri²⁰⁵. La verità è che una buona civiltà rende [110] il più possibile superflua la *compassione*, poiché previene quanto più possibile *lasofferenza*. Il cristianesimo, tuttavia, pretende solo di rado di promuovere in *questo* senso la civiltà. L'ideale di umanità, o meglio l'etica filosofica lo pretende invece. Lo pretende senza dover fare appello alla compassione, sebbene anche l'esistenza di questa sia per lei benvenuta. Come già illustrato nell'esposizione precedente, essa fa appello alla comprensione [*Einsicht*] e prende con piacere l'egoismo al proprio servizio²⁰⁶. Essa indica l'enorme interesse alla decontaminazione igienica che deve avere, e di fatto ha, ogni individuo ragionevole, chiunque voglia essere contento della propria vita e voglia prendersi cura delle donne e dei bambini. Fissando il compito della decontaminazione morale, essa vuole soltanto migliorare il pensiero, ampliare la comprensione. [111] Essa insegna la pulizia morale e mostra il valore incommensurabile che spetta anche all'igiene fisica in vista dei fini ultimi morali, sostenendo che la prevenzione tempestiva costituisce sotto ogni rispetto la politica più intelligente ed economica.

Ma torniamo ora a Nietzsche con qualche parola di conclusione. Gli interpreti di queste sue peculiari dottrine le hanno prese troppo sul serio. Come «sistema», come sono state definite dalla signora Andreas-Salomé, esse non sono nulla. Il sistema è soltanto una ridda di pensieri, di esclamazioni e declamazioni, di accessi d'ira e affermazioni contraddittorie, e in mezzo a ciò molti lampi di genio che illuminano e abbagliano. Queste dottrine possono venir prese sul serio poiché sono adatte a confondere e far girare la testa di lettori

non avveduti e privi di senso critico; possono effettivamente produrre un effetto inebriante e stordente nel senso peggiore. Nietzsche stesso, nel suo periodo migliore, le ha giudicate in questo senso: «Forse - dice nel suo libro più sottile (A., p. 45) - tutto un inferno di *criminali* non potrebbe avere, alla più lontana delle distanze, questo sinistro postumo effetto oppressivo, che corrompe aria e terra, come quella piccola nobile consorteria di gente senza freno, visionaria, semifolle, di geni che non si possono dominare e che soltanto quando si sono completamente perduti trovano in se stessi tutti i possibili godimenti [...]. Oltre a ciò quegli esaltati impiegano tutte le loro forze nel radicare dentro la vita la loro fede nell'ebbrezza quasi fosse la fede nella vita stessa: un'orribile fede! Come i selvaggi vengono oggi guastati rapidamente dall'"acqua di fuoco" e periscono, così l'umanità [112] è stata lentamente e fino in fondo guastata per tutti i versi dalle *spirituali* acquaviti di sentimenti inebrianti e da coloro che ne mantengono viva la brama: forse anch'essa perirà per questo»²⁰⁷.

Ancora nel suo ultimo scritto, senza saperlo, Nietzsche critica se stesso. Egli si ritiene un puro scettico: «Non lasciamoci indurre in errore: i grandi spiriti sono degli scettici. Zarathustra è uno scettico. La gagliardia, la *libertà* che nascono dalla forza e dall'eccesso di forza dello spirito *sono dimostrate* dalla scepsti. Gli uomini della convinzione non sono da prendere in alcuna considerazione per quanto è fondamentale sul valore e disvalore. Convinzioni sono carceri. Non vedono abbastanza lontano, non vedono *sotto* di sé: ma per poter intervenire nel discorso sul valore e il disvalore, si devono vedere cinquecento convinzioni *sotto* di sé - *dietro* di sé. Uno spirito che vuole un qualcosa di grande e che vuole anche i mezzi per ottenerlo, è necessariamente uno scettico...» (L'*Anticristo*, pp. 293 sg.)²⁰⁸. Ma si deve tacere sul fatto che, secondo altri passi e, in effetti, secondo lo *spinto* della sua filosofia, la scepsti è e *deve essere* un segno dell'impoverimento del pensiero, del venir meno degli istinti, una manifestazione degli istinti ostili alla vita. Nietzsche ha tuttavia pienamente ragione: le convinzioni limitano - questa limitatezza è però spesso un ingrediente della potenza e un segreto del successo: «Il condizionamento patologico» (ivi, p. 295) *della sua ottica* fa dell'uomo convinto un fanatico (Nietzsche cita ad esempio

Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon), il tipo antitetico allo spirito forte, allo spirito divenuto *libero*²⁰⁹. Nella sua prima metà la frase è corretta, ma colpisce anche Nietzsche. Il suo [113] fanatico convincimento che il cristianesimo non sia nient'altro che una rivolta degli schiavi, nient'altro che anarchismo, il fanatismo con cui egli vuole scrivere l'«eterna accusa al cristianesimo [...] su tutti i muri, ovunque esistano muri», con cui definisce il cristianesimo «l'unica grande maledizione, l'unica grande e più intima depravazione, l'unico grande istinto della vendetta, per il quale nessun mezzo è abbastanza velenoso, furtivo, sotterraneo, meschino»; il fanatismo con cui lo chiama «l'unica macchia d'infamia dell'umanità» l'*Anticristo*, conclusione)²¹⁰: questo fanatismo è limitato e insieme morboso. «Ma i grandi atteggiamenti di questi spiriti *malati*» - si dice ancora nel passo precedente - «di questi epilettici dell'idea, agiscono sulla grande massa (cioè sulle persone istruite e sui cervelli confusi) - i fanatici sono pittoreschi, l'umanità preferisce vedere gesticolamenti, piuttosto che ascoltare *ragioni*»²¹¹.

27. Con tragici gesticolamenti sta di fronte a noi lo stesso Nietzsche. Con tutte le forze di cui era dotato, egli poté sentirsi chiamato ad aiutare, con una filosofia pura e profonda, la confusa vita spirituale della nostra epoca. Sebbene egli abbia oggi acquisito una grande ed ampia notorietà, il suo destino commovente è tuttavia proprio quello di aver potuto a malapena avere un presagio di quella missione che già le sue ali si erano bloccate; l'adempimento della sua possibile vocazione è da considerarsi interamente mancato. Commovente e tragico è il destino di cui, con un brivido di devozione, cogliamo la verità e il senso all'interno di un conflitto e di una contraddizione enormi, allorché esso, per la sua sublimità, ci porta lontano dai sentimenti di ogni giorno. [114] Nietzsche è rovinato nel suo compito come una vera natura amletica. Finché visse da pensatore ha sofferto di questo e ha lottato con valore contro ogni ostacolo. Sapeva bene che la sua lotta era vana, e lo ha espresso sovente con parole enigmatiche. Così accadeva quando la sua malinconia, l'avversione verso se stesso e gli altri erompevano attraverso tutta la sua glorificazione della vita, tutta la sua apparente

serenità: «Lo spirituale orgoglio e il disgusto di ogni individuo che ha profondamente sofferto - sino a *quale* profondità possano soffrire gli uomini è un fatto che quasi determina la gerarchia -[...] questo spirituale taciturno orgoglio del sofferente, questa superbia dell'eletto della conoscenza, dell'“iniziato”, del quasi offerto in sacrificio, trova necessaria ogni forma di *travestimento* per proteggersi dal contatto di mani invadenti e compassionevoli, e soprattutto da tutti coloro che non sono suoi simili nel dolore. La profonda sofferenza rende nobili; essa divide [...]. Esistono spiriti liberi, audaci, che vorrebbero nascondere e negare di essere cuori infranti, superbi, immedicabili, e talvolta la follia stessa è la maschera per un sapere infelice troppo certo» (ABM., aforisma 270)²¹². Nella compilazione *Nietzsche contra Wagner* - l'ultimo lavoro del suo autore - questo passo viene ripreso, con una lieve variazione della frase conclusiva («e in questo caso la stessa follia *può* essere...»); nel mezzo, però, sono state inserite le parole: «È il caso di Amleto»²¹³.

E' stato il caso di Nietzsche.

Abbreviazioni

WW. = *Nietzsches Werke [Opere di Nietzsche]*, Leipzig, Naumann, 1895 sgg. (ancora incomplete).

UU. = *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Chemnitz, 1878, 1879, ora in WW., vol. II e III; trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano*, in *Opere*, vol. IV, tomi 2 e 3, Milano, 1965 e 1967.

VO. = *Der Wanderer und sein Schatten*, Chemnitz, 1880, ora in WW., vol. II; trad. it. di S. Giametta, *Il viandante e la sua ombra*, in *Opere*, vol. IV, tomo 3, Milano, 1967.

A. = *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Chemnitz, 1881, ora in WW., vol. IV; trad. it. di F. Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in *Opere*, vol. V, tomo 1, Milano, 1964.

GS. = *Die frohliche Wissenschaft*, Chemnitz, 1882, ora in WW., vol. V, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V, tomo 2, Milano, 1991, nuova edizione rivista a cura di M. Carpitella.

ABM. = *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, 1886, ora in WW., vol. VI; trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, vol. VI, tomo 2, Milano, 1968.

GM. = *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, 1887, ora in WW., vol. VII; trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in *Opere*, vol. VI, tomo 2, Milano, 1968.

ZA. = *Also sprach Zarathustra*, parte prima, Chemnitz, 1883; parte seconda e terza, Leipzig, 1883-84; parte quarta, Leipzig, 1892; ora in WW., vol. VI; trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, vol. VI, tomo 1, Milano, 1968.

Appendici

Ferdinand Tönnies. Recensione di «Cosi parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno» (quarta e ultima parte)¹

L'insolito poema, in cui un animo quanto mai ricco di pensieri ha introdotto il mistero di fantasie profetiche e tali da sconvolgere i cieli, trova più ammiratori delle sue sobrie riflessioni, risalenti a un periodo in cui erano Montaigne, Laroche Foucauld, Chamfort a fungere da modello. «Come i selvaggi vengono oggi guastati rapidamente dall'“acqua di fuoco” e periscono, così l'umanità è stata lentamente e fino in fondo guastata per tutti i versi dalle *spirituali* acquaviti di sentimenti inebrianti e da coloro che ne mantengono viva la brama: forse anch'essa perirà per questo» (Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, Chemnitz, 1881, p. 46)². Gli animi giovani e selvaggi stiano dunque attenti all'acqua di fuoco di Zarathustra; quelli miti e maturi possono ben trarre il proprio diletto dallo *humour* feroce e dagli enigmi rapsodici. Il libro è impreziosito da una foto di questo pensatore geniale e infelice. In appendice, «come pubblicazione autonoma», dieci *Ditirambi di Dioniso* dell'autunno 1888.

Ferdinand Tönnies. I buffoni di Nietzsche¹

[5] Chi ha fatto conoscenza vent'anni orsono dei primi scritti di *Friedrich Nietzsche* e da allora osserva, con una sorta di impazienza, i balzi bizzarri con cui si è mosso qua e là il pensiero di un grande uomo, è divenuto alla fine il testimone di uno spettacolo non inatteso, ma assai sgradevole. Non intendo con questo quel che in ultimo è stato di Nietzsche; ciò può suscitare soltanto tristezza. Ma se ora si dice che i suoi ultimi scritti recano tracce della follia, allora si leva uno strillo di stolti eccitati e grida che questa è una critica a buon mercato, se non addirittura una profezia a posteriori, attraverso cui si vuole abbassare il *genio* al proprio livello e altre cose del genere.

Le cose restano perciò come sono. La corda di Nietzsche era troppo tesa. Con la follia, che all'inizio di una paralisi non è qualcosa di strano, egli prese a deliziarsi di incessanti pensieri di forza; egli aveva acquisito un'idea smisurata della sua forza e si consumava in inesauribili ricorsi alla sua fantasia feconda per glorificare la forza, per difenderla, per schernire come miserabile tutto ciò che è piccolo, modesto, umile.

E' questo lo spettacolo sgradevole. Un tempo Nietzsche aveva scritto libri raffinati e geniali - e rimase sconosciuto. Scrisse alcuni libri semifolli - e diventò famoso.

Quando un ubriaco se ne scende per un vicolo, balbettando, insultando, alle volte gridando di gioia, quindi minacciando e imprecando, allora i ragazzi si radunano e si divertono molto; seguono i suoi passi, imitano i suoi gesti e i suoi movimenti e, se sono ragazzi davvero cattivi, lo trascinano perfino nel fango e lo pestano con i piedi.

Di ragazzi del genere non ne mancano certo oggi in Germania. E li troverete nei vicoli e nel fango, nelle riviste, nei settimanali, nei mensili.

[6] Se fosse stato ancora in salute, lì l'animo di Nietzsche, un

tempo così nobile, avrebbe avvertito come uno schiaffo nel vedere i bellimbusti attorno a lui chiedergli a gran voce e senza riflettere il suo vangelo della forza incondizionata, assoluta, sovrana, e rivendicare per le loro misere menti, con voci stridule, i privilegi del genio.

Povero Nietzsche! E' questo in verità un destino tragico. La tua fama è quella di un uomo ebbro, predicata da fanciulli abbandonati.

Un tempo fosti degno di una fama migliore.

La glorificazione nietzschiana della forza e della «volontà di potenza» è un nucleo speculativo sottile, avvolto da uno spesso guscio di rivolgimenti e incantesimi poetico-retorici. Alla figura di *Zarathustra*, l'eremitico battistrada del «superuomo», drappeggiato in modo trionfale e grottesco, Nietzsche ha addossato un intero poema, una variopinta trama di favole e discorsi profetici.

Il nucleo di questi pensieri è duplice. Una prima metà trova la sua espressione più pura nello *Zarathustra*; all'altra sono dedicati *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*, *Il crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello*.

Il superuomo, ovvero l'uomo geniale, fa quel che vuole, deve fare quel che vuole: ciò è grande, sublime, ammirevolmente buono.

Per simili eroi non vi è del resto né bene, né male.

Una dottrina del genere non è certo mai stata predicata con tanta enfasi e passione. Essa non è però nuova come può sembrare. Già lo Stagirita, infatti, parla di uomini-eccezione: «Per loro non vi è legge alcuna, giacché essi stessi sono la legge». E dal Rinascimento in poi, l'audace teoria secondo cui all'uomo forte «è permesso ciò che a lui piace» ha fatto di tanto in tanto la sua apparizione. Essa è ricavata in modo imprudente e schematico da una prassi di vita prudente e multiforme. Già la circostanza che al sesso più forte siano concesse molte delle cose che i costumi vietano inflessibilmente alla donna rientra infatti in quest'ambito. E ai bennati come ai ben dotati, agli uomini di grande capacità come a quelli di grande volontà, vengono sempre lasciate correre molte cose [7] arroganti, impertinenti, immorali che, se compiute da uomini più umili e più deboli, vengono

perseguite con fermezza e indignazione.

Se questa *misura diversa* sia o meno giusta è un'altra questione. La si può sostenere a parole, ma un sentimento etico più raffinato la respingerà senza condizioni, contrapponendo il semplice detto: da chi ha ricevuto tanto, si pretende tanto!

A Nietzsche, in quanto Zarathustra, il criterio di misura normale risulta indifferente. Egli non vuole fare accettare un contegno da superuomo che risulta, se non immorale, di certo amorale, ma vuole presentarlo come l'unica cosa di valore.

Sa molto bene che la stupida massa non seguirà il suo volo temerario. Si considera egli stesso un superuomo, il suo modo di giudicare deve essere un'impresa eroica che ci osserva dall'alto di un solitario mondo di ghiacci. Ma egli vuole attirare nella sua caverna un piccolo stuolo di giovani che lo ascoltino e lo capiscano e che possano propagare la sua sapienza segreta.

Questa sapienza si mostra indifferente di fronte a ogni tipo di morale e a ogni sua fondazione.

Ma Nietzsche è anche un teoreta della morale. Crede di indicarne le origini e ritiene di aver scoperto che vi sono due generi di morale radicalmente diversi, uno dei quali è certamente più favorevole al superuomo, e dunque maggiormente apprezzabile, l'altro invece del tutto detestabile; e nel frattempo si dimentica quasi che lo «spirito libero, assai libero» può venir vincolato tanto poco all'una quanto all'altra morale, giacché infatti al suo sguardo d'aquila *ogni* morale si mostra nulla e priva di valore.

Ma quella, la «morale dei signori» - ritiene Nietzsche - quella è proprio qualcosa di sano e superbo, di aristocratico e nobile, quella ci piace. Per contro egli rovescia un profluvio di fiele sulla «morale degli schiavi», la maestra della compassione e dell'abnegazione, la protettrice della miseria e della debolezza, la negazione di qualsiasi virtù autentica e signorile. Essa ha trovato nel cristianesimo la sua forma vera, ripugnante; il cristianesimo è la rivolta degli schiavi nell'ambito della morale, il frutto di un'epoca malata e decadente in cui si è spento ogni istinto forte.

[8] Cosa si deve pensare di questa tesi? Le origini e le connessioni delle idee morali sono molto più intricate di come Nietzsche, anche nelle sue argomentazioni più brillanti, le

presenta. Nel suo cieco furore, egli manda in frantumi gli oggetti che voleva indagare.

, I due tipi fondamentali di mentalità esistono di certo. Essi vengono distinti nel modo più semplice e chiaro come maschile e femminile. In tal modo si accostano e si intersecano contrasti naturali della sensibilità e del giudizio tra grandi e umili, sovrani e subalterni, ricchi e poveri. Tutti, in generale, ammirano e onorano la stessa cosa, cioè le virtù signorili e cavalleresche di cui fanno tuttavia parte anche la generosità, la bontà condiscendente e ogni sorta di sentimento nobile; al pari della bellezza vengono ammirate e onorate la grandezza e la forza fisica. A questo si collega però anche ciò che i signori e i sovrani sperimentano maggiormente tra di loro, imparando di conseguenza a valutare in modo tale da avvertirne la mancanza: sincerità e fedeltà soprattutto e - seppur parimenti richiesta anche dalla nobiltà d'animo - giustizia. Le donne d'altro canto, e in modo analogo anche la «gente semplice», aspirano e onorano tra loro altre virtù come la castità, la devozione, la remissività e l'ubbidienza, la diligenza e l'ordine - virtù domestiche.

In ogni cerchia ristretta le leggi della convivenza familiare, dell'aiuto e dell'indulgenza tra fratelli e sorelle valgono come *doveri* necessari. Tra padroni e schiavi non vi è però vincolo alcuno.

Il cristianesimo, come dottrina estremamente consapevole, fonde tra loro gli elementi di queste idee: fa delle virtù femminili e inferiori un ideale assoluto ed eroico. Pretende remissività piuttosto che ardimento, rinuncia piuttosto che vittoria, misericordia verso l'estraneo e il più umile. Vuole essere senz'altro una «trasvalutazione di tutti i valori», un grande rivolgimento e una grande conversione; la preparazione a una nuova regola di vita, al «regno dei cieli».

In aggiunta a ciò, attraverso gli influssi della teologia ebraica, la remissione dei peccati. Per metà con, per metà senza il suo contributo l'uomo viene giustificato. Nella loro condizione naturale [9] le anime umane sono, senza distinzione, cattive, poiché disobbedienti al comando di Dio; solo attraverso la grazia possono diventare buone e beate.

Da questo aspetto della dottrina si sviluppa un dominio sacerdotale e solo per suo tramite si può comprendere la

grande organizzazione della Chiesa.

E' noto che il cristianesimo - che alle origini era un *evangelium*, cioè una predica etica e, se si vuole, una religione teoretica - diventò con la Chiesa una religione pratica al cui centro vi erano il culto e le opere buone, vale a dire approvate dal clero, molte delle quali si basavano su superstizioni di ogni sorta.

Forse era questa la configurazione più consona alla natura umana che, nel lavoro e nella necessità, aveva e ha tuttora bisogno di aiuto, consolazione, conforto.

La «rivolta degli schiavi» morale venne attenuata, soffocata da questo corso degli eventi e riemerse nuovamente solo di tanto in tanto in agitazioni convulsive del popolo.

Un modo di pensare prevalentemente signorile si è in parte conservato anche nei concetti morali, in parte ha guadagnato sempre più il proscenio cercando addirittura di levarsi di dosso qualsiasi veste lo abbia ricoperto per opera del costume e della religione.

Si doveva così giungere al fatto che una classe nazionale, e per parlare già in questi termini, una classe internazionale di «signori», cioè di ricchi, felici, voluttuosi-gaudenti, si separasse sempre più dal popolo e si costituisse come la «nazione» o l'«umanità».

Ci si riconosce solo in essa e si riconoscono doveri autentici solo nei confronti dei propri simili. Tali doveri poggiano su interessi comuni; viene richiesta una condotta che sia conforme alla legge dell'*onore*.

Onore è quel che distingue i signori dai servi, ciò che essi posseggono in più, come denaro e averi, ciò che essi devono perciò cercare con ogni sforzo al fine di conservarsi.

L'onore impone anzitutto di salvare le buone *apparenze*, il decoro esteriore.

Nietzsche poteva quindi accontentarsi della morale dei signori, quale va fiorendo in questo momento.

[10] Non a torto, in base a quest'aspetto del suo modo di pensare, lo si è definito il filosofo del *capitalismo*.

Di fatto, nei momenti più tetri, egli sembra ergersi a difensore di quella brutalità e durezza d'animo che è nota quale conseguenza certa della dedizione esclusiva all'arricchimento e alla ricerca del profitto.

Non era necessario cacciare a sferzate il cristianesimo dal tempio in cui, in angoli oscuri, rimanevano celati soltanto modesti residui².

Certo, la maggioranza di chi sostiene questo assetto sociale in rapida decomposizione è ancora assai frenata - in parte perché troppo ipocrita e timorosa, in parte perché ancora legata da vari vincoli affettivi - nel proclamare apertamente la morale del dominio capitalistico o per prendere le sue difese; non osano farlo o non lo desiderano. Molti si spaventano quando si accorgono di quale tipo di morale viene praticato dai loro simili e riconosciuto con tacita intesa.

Per contro, proprio grazie a questa rapida disgregazione che porta alla luce così tanti sottoprodotti di personalità dissolute e confuse, il principio «nessuna morale» o le affermazioni «la morale è ridicola», «la morale non ha valore per gli spiriti liberi», trovano molti adepti trafelati e ciarloni.

Tanto meno una civilizzazione ingannevole, scintillante, riesce a produrre spiriti autenticamente artistici, animi intimamente liberi e basati su se stessi, tanto più germogliano da essa miseri e mediocri semi-geni, spiriti sfrontati, senza dubbio molto sfrontati, che non hanno imparato un mestiere preciso, incapaci di un pensiero coerente, ma in possesso di ogni detto e frase fatta; oziano giorno e notte nei caffè delle capitali, portano avanti discorsi temerari, annebbiano le loro menti e puzzano di sigaretta.

Per gente di questa razza la proclamazione della libertà del genio, di vivere a modo loro, diviene un messaggio di salvezza, un alcolico per i loro spiriti.

[11] Non devono nulla al mondo (così s'immaginano), il mondo deve loro tutto.

Sono i ragazzi del vicolo che fanno i buffoni alle spalle dell'ubriaco.

Georg Simmel. Recensione di «Il culto di Nietzsche»¹

All'interno della vasta mole della letteratura su Nietzsche, soltanto pochissimi lavori possono reggere il confronto con questo scritto dal punto di vista della serietà soggettiva e della profondità. Il suo valore oggettivo risiede in alcune considerazioni critiche di straordinaria finezza, ma dal carattere aforistico; nemmeno il libro di Tönnies può però ritenersi una presentazione e una valutazione complessiva di Nietzsche.

Non vi è nulla di più facile del «confutare» Nietzsche. Le metamorfosi a balzi del suo sviluppo speculativo, il violento fantasticare con cui interpreta la storia, le contraddizioni logiche della sua immagine del mondo sono talmente palesi da far sì che il problema scientifico nei suoi confronti non possa affatto consistere nel dimostrare i suoi errori, ma nello spiegare come mai, nonostante questi errori, egli abbia potuto suscitare impressioni tanto profonde non soltanto presso quanti vanno matti per le mode letterarie o adorano la bella forma. A tal fine si ha bisogno di un punto di vista di cui Tönnies non tiene conto. Egli passa al vaglio le formulazioni di Nietzsche sotto il rispetto della loro esattezza oggettiva, teoretica e storica. Le dottrine filosofico-morali possono tuttavia possedere un valore collocato interamente al di là di tale questione, nel momento in cui costituiscono l'espressione adeguata di determinate tendenze della vita interiore effettivamente esistenti. E ciò è possibile non malgrado, ma proprio a causa dei loro errori oggettivi. La dottrina di Rousseau fu importante poiché diede espressione a un potente flusso di sentimenti e tendenze pratiche - per quanto errata come teoria storica essa abbia potuto essere. Persino un sistema speculativo come quello di Spinoza non sarebbe in grado di reggere un esame scientifico del suo inoppugnabile contenuto di verità; non sta qui il suo valore, ma nell'esprimere in modo esauriente un

determinato rapporto intimo dell'uomo con il mondo. Se la verità è realmente l'accordo del contenuto di un pensiero con un modo di comportarsi delle cose, allora la «verità» di dottrine di questo genere non trova il suo correlato oggettivo nelle cose su cui essa si esprime, ma nelle disposizioni d'animo reali di cui essa rappresenta la formulazione; queste dottrine posseggono, per così dire, una verità e un significato non logico ma psicologico.

Tönnies non coglie questo aspetto importante di Nietzsche, legato quanto meno alla contemporaneità, già solo per il fatto che gli si accosta dalla prospettiva di un evolucionismo moderno, a tinte socialiste, che assume senza residui come un che di giusto e doveroso l'evoluzione reale, con la sua crescita della tecnica, la sua democratizzazione del potere, i suoi fini eudaimonistici. Egli dà prova in modo dettagliato di quanto gli ideali di Nietzsche e questi valori risultino incommensurabili; non si avvede però del fatto che è il criterio di valutazione stesso a essere qui in discussione. Vuole condurre *ad absurdum* la posizione di Nietzsche, mostrando la sua contraddizione rispetto ai valori della civiltà moderna: ma è proprio questa civiltà che Nietzsche respinge da principio: una contraddizione - assolutamente indecidibile dal punto di vista teoretico - intorno ai fini ultimi viene ridotta da Tönnies a una discussione sul *mezzo* per realizzare fini assoluti postulati con disinvoltura. Egli mette perciò anche in rilievo come Nietzsche abbia pienamente ragione riguardo al fatto che, oltre a un apprezzamento esclusivo dell'altruismo estremo, si trascuri anche indebitamente e in varie forme l'importanza dell'egoismo ragionevole. In questa critica del moralismo corrente «si farebbe valere la verità che la *qualità* [*Tüchtigkeit*] degli individui possiede anche un alto significato *sociale*»². Solo che Nietzsche contesta proprio il fatto che la qualità individuale abbia un valore in quanto mezzo per fini sociali. Non mi sembra lecito, dal punto di vista del metodo, criticare le valutazioni di qualcuno in base a un criterio definitivo che questi non accetta, a meno che non si sia riusciti a dimostrargli che lo *deve* accettare. Tönnies si fa interamente trascinare dalla corrente della nostra epoca allorché non si avvede del fatto che l'interesse sociale non coincide assolutamente con l'interesse per il genere umano, ma è soltanto una delle possibili forme e

mediazioni di questo; Nietzsche può dunque considerare con totale indifferenza le moderne questioni sociali ed essere tuttavia colmo di passione per il genere umano e la sua elevazione; filosofo - egli afferma - è chi «è consapevole dell'intera evoluzione dell'uomo».

A prescindere da questioni di metodo, il principale fraintendimento del libro dipende, così mi sembra, da quanto segue. Tönnies condivide l'opinione comune secondo cui Nietzsche ha formulato l'ideale pratico dell'egoismo. Ma ciò è del tutto sbagliato. L'aumento dei valori *oggettivi* - della forza, della nobiltà, della bellezza, della potenza speculativa, della moderatezza - è ciò che egli prospetta; anche se, naturalmente, questi valori saranno sostenuti soltanto da uomini, cioè da singole persone. Il valore della vita del genere umano risiede nel fatto che in essa queste qualità raggiungono il loro massimo livello oggettivo: prescindendo da quanti individui partecipino, per così dire, ai suoi livelli inferiori; dal sacrificio che questo aumento di valore del genere umano, misurato sul suo esemplare supremo, comporta per i ceti inferiori; prescindendo infine dal successo egoistico che l'elaborazione di tali qualità comporta per i soggetti che le posseggono. Nietzsche misura il valore della vita del genere umano - il che è effettivamente una questione di indiscutibile sentimento del valore - secondo l'apice delle qualità, per pochi che siano gli esemplari in cui esse si rinvergono. Il criterio di valore è dunque del tutto personale - i valori definitivi non consistono infatti nel successo o in circostanze esteriori, ma proprio in quelle qualità umane - ma non è assolutamente di tipo egoistico o eudaimonistico; la vita di questi individui superiori è infatti dura e rigorosa, piena di dolore e sacrifici; a Nietzsche ripugna ogni questione concernente il piacere e la propria felicità³. E una morale rigorosa e raffinata che trova qui espressione: nobiltà e grandezza del modo di pensare, profondità del pensiero e del sentimento, purezza del volere, bellezza del corpo e dell'animo sono valori *tout court*, e non per ragioni utilitaristiche, perché hanno un qualche «effetto»: lo sarebbero anche se restassero interamente chiusi in se stessi, senza «rendere felice» nessuno, *nemmeno chi li possiede*. Come nessun'altro, Nietzsche ha operato un taglio netto tra personalismo ed egoismo. Non è l'egoismo a costituire per lui il

contrario dell'altruismo, ma un idealismo oggettivo delle realizzazioni del genere umano in base alle vette rappresentate da singole persone. Così egli si distingue in modo assai sottile, ma anche in base a questioni di principio, da quell'individualismo liberale a cui Tönnies lo associa, secondo cui il singolo in quanto tale e la sua felicità costituiscono il contenuto della norma. In questo personalismo oggettivo io scorgo senza dubbio una nuova sfumatura che Nietzsche ha introdotto nel sistema dell'etica.

E' possibile definire, nel modo in cui lo fa Tönnies, il contenuto di questo principio formale in base al suo aspetto peculiare: il suo ideale è quello della nobiltà [*Vornehmheit*]. Con ciò si introduce qualcosa di più originale e profondo di quanto Tönnies sembri ammettere. Il concetto di nobiltà costituisce infatti una categoria etica del tutto peculiare che è stata trascurata da tutti i precedenti sistemi morali. Nel momento in cui definiamo «nobile» un uomo o un'azione, assegniamo loro un valore *sui generis*, veniamo spinti da essi verso un sentimento del tutto specifico; si tratta di un'unità assiologica che non riesce a dissolversi in altri tipi di valore. Già il fatto che noi indichiamo con il medesimo termine - quello di «nobile», appunto - cose il cui contenuto è tra i più differenti che si possano pensare - opere d'arte d'ogni sorta, il principio del decoro esteriore, persino animali di razza pregiata - rimanda al fatto che con esso si indica un'impressione estremamente generale prodotta dalle cose, un'impressione in certo qual modo formale eppure assai caratteristica, la cui peculiarità non può venire descritta convenientemente, ma può soltanto venire percepita. Come classificazione di un carattere o di un impulso, la nobiltà è una tonalità etica che va al di là del mero elemento morale, in direzione forse dell'elemento estetico: essa è affine all'«anima bella», ma affatto identica a essa. L'anima bella è tale perché è etica; l'anima nobile è etica perché è bella. Nietzsche ha per così dire scoperto, nell'ambito della scienza morale, la categoria di nobiltà, da sempre effettivamente all'opera nelle valutazioni morali, ma trascurata finora dai sistemi etici. L'ampia portata di questa categoria, cui ho fatto cenno in precedenza, può forse chiarire la molteplicità e il variare delle singole valutazioni così severamente posto in risalto da

Tönnies. Da un lato la nobiltà è di natura biologica, strettamente connessa alla purezza della razza e a un allevamento rigoroso; dall'altro è una qualità eminentemente spirituale, i cui fondamenti fisiologici sono del tutto inconoscibili; da un lato essa predispone a un ideale puramente individualistico, dall'altro a un ideale sociale (aristocratico). La molteplicità contraddittoria delle valutazioni e delle istanze di Nietzsche può risultare più tollerabile se la si considera come una via, o come il tentativo di trovare una via, verso l'ideale di nobiltà che gli sta di fronte come un assoluto, e la cui unità concilia la molteplicità e la contraddittorietà dei mezzi e dei rispettivi modi di realizzarli. Si è spesso fatto notare come determinati ideali di Nietzsche si trovino variamente in contrasto con la sua soggettività, quante volte la sua cultura ideale possa essere addirittura considerata come un'integrazione della sua propria cultura, come qualcosa di irraggiungibile per lui. La nobiltà, però, fu il punto più alto in cui s'incontrarono la sua natura e la sua dottrina.

Il terzo contributo duraturo di Nietzsche, che Tönnies non menziona nemmeno, mi pare infine la sua analisi psicologica. In essa egli dà a vedere - nel modo più brillante forse nella terza parte della *Genealogia della morale* - una raffinatezza di sentimento, una profondità nell'analisi delle cause, una sicurezza nel trovare l'espressione, che rimangono a tutt'oggi insuperate nella psicologia tedesca. Sono ben consapevole del fatto che una psicologia di tal genere non possiede ancora il rango di scienza e che si distingue appena, sotto il rispetto metodologico, dalla psicologia contenuta in un'opera poetica. Le realtà interiori che costituiscono i suoi problemi sono però, per una volta, descritte e, finché i tentativi finora compiuti in direzione di una psicologia scientifica si manterranno a tale enorme distanza dalla spiegazione di queste realtà, allora soltanto l'ottusa presunzione di una burocrazia scientifica potrà rifiutare l'acconto in termini di conoscenza che - in questo caso, come in molti altri nella storia della scienza - viene offerto in forma di intuizione artistica. Queste intuizioni sono certamente di natura molto soggettiva, e una mente che segua altre direzioni potrebbe, ad esempio, spiegare gli ideali ascetici con la stessa intima verosimiglianza, ma in modo del tutto diverso: ciò dipende dal fatto che i processi psichici devono

essere interpretati soltanto attraverso l'imitazione [*Nachbildung*] psichica e in essa, la soggettività di chi imita si fa naturalmente avvertire in modo tanto più forte, quanto più complicati sono i processi, e quanto più le loro cause si spingono nelle profondità dell'inconscio. Ma che si sia o meno d'accordo con i contenuti specifici delle analisi nietzscheane, si deve a ogni modo riconoscere che egli ha portato a un livello più alto l'analisi psicologica in generale; è stato capace di esprimere sfumature e intimità dell'anima, a cui nessuno finora aveva osato avvicinarsi. Non ci si deve scordare questo ampliamento del sapere psicologico compiuto da Nietzsche quando, come nel caso di Tönnies, si indagano le ragioni del suo successo.

La parte più importante e straordinariamente feconda della critica di Tönnies è quella in cui si dimostrano gli «errori» a cui Nietzsche è stato indotto dalla sua concezione «ideologica» della storia. Del tutto a ragione Tönnies sottolinea come Nietzsche attacchi l'apprezzamento degli uomini in base al loro valore morale inteso alla lettera, l'onore tributato esclusivamente alle qualità altruistiche, l'etica della compassione e l'abbassarsi cristiano dei forti e dei superiori verso i deboli e i miseri, individuando in tutto ciò, in modo del tutto errato, la causa della degenerazione. Ciò risulta errato in primo luogo perché le teorie etiche, i buoni sentimenti, le massime universali sono state messe in pratica in modo davvero modesto nella prassi del mondo cristiano; in secondo luogo perché dove queste si sono realizzate e hanno proceduto mano nella mano con la degenerazione, ciò è stato prodotto dagli effettivi rapporti sociali, mentre quelle teorie sono originate proprio da quei rapporti soltanto come un riflesso ideale, quasi come una compilazione concettual-sentimentale. Tönnies nota a ragione che «le dottrine dominanti sono soltanto un *sedimento* di sensazioni diffuse in precedenza e originate da altre cause; esse, tuttavia, retroagiscono su queste e sono in grado di aumentarle; spesso, però, ne aumentano solo l'apparenza e la retorica»⁴. Effettivamente, su questo punto fondamentale, Nietzsche inverte causa ed effetto. Nella vita reale, la morale dell'altruismo e della compassione è alquanto impotente e s'impadronisce di cerchie più ampie soltanto laddove l'evoluzione dei rapporti sociali e tecnici ha provocato per

proprio conto una mitigazione dei costumi, forme di rispetto, e certo anche rammollimento e sentimentalità. Ma che il cristianesimo non porti affatto tutta la colpa di ciò, è dimostrato da due fatti: che esso si sia storicamente accordato non soltanto con la formazione di un ceto cavalleresco nobile e forte, ma anche con crudeltà di ogni sorta e con l'odio più sanguinario; e inoltre - cosa su cui Tönnies avrebbe dovuto insistere maggiormente - che la fiacchezza e la decadenza con cui Nietzsche se la prende tanto siano subentrate soltanto quando il cristianesimo ha perduto molto del suo potere sugli animi. Tönnies afferma tuttavia a ragione che la vita economica di questa contemporaneità «deca-dente» nutre proprio quegli istinti virili, felici di guerre e vittorie: il rigore e la durezza nei confronti degli altri, ma anche di se stessi, la concorrenza spietata, l'affermarsi con lo sfruttamento della legge del più forte; con il suo idealismo storico e il suo pessimismo riguardo al presente, Nietzsche non si è di fatto reso conto che l'evoluzione economica del diciannovesimo secolo ha sempre più realizzato gli ideali che credeva perduti.

Da questo punto di vista la critica di Tönnies risulta eccellente e assolutamente precisa, anche nel caso si volesse far notare che Nietzsche, ben più di quanto emerga dallo scritto di Tönnies, ha accusato il cristianesimo e la situazione presente di una degenerazione immanente e storico-culturale [*geistesgeschichtlichen*] degli ideali vitali, e solo in seconda istanza della decadenza pratica che da ciò risulta. Nel complesso, tuttavia, per i motivi esposti in precedenza, non posso considerare la critica di Tönnies come pienamente corretta. E' come se una posizione di parte gli impedisse non soltanto di riconoscere il vero significato filosofico-morale di Nietzsche, ma anche il fatto che il modo di valutare aristocratico, che si orienta sul valore della *distanza*, è un eterno elemento umano che ingaggia una lotta con l'elemento democratico, che mira al *livellamento*; una lotta che, nella dimensione pratica, non potrà mai decidersi in modo definitivo e che, nella dimensione teoretica, non potrà mai decidersi in modo oggettivo. Per contro, la coscienza dell'epoca che domina accidentalmente non dovrebbe velare lo sguardo al filosofo. E, allo stesso modo, le autocontraddizioni che egli rinviene in Nietzsche non dovrebbero condurlo alla sua

condanna di principio. Quale filosofo, infatti, supererebbe l'esame, se venisse valutato secondo questo criterio? Mi sembra che un pensatore si guadagni già un posto nella storia dello spirito, se *una* delle sue serie di pensieri è originale e significativa, prescindendo interamente dal fatto se altre serie di pensieri, a cui egli non ascrive forse un'importanza minore, rappresentano una contraddizione nei confronti della prima e dunque, se le si volesse realmente assumere nella loro totalità, non ne risulterebbe che una gran confusione. Il compito più nobile e fecondo nei confronti di un pensatore è quello di trarre, dalla serie di idee che oscillano e si contraddicono, l'idea centrale, giusta, in sé chiara: un compito attuato del resto dalla storia universale in quanto tribunale universale [*die Weltgeschichte als Weltgericht*] ; la rappresentazione dell'intreccio complessivo della rete è questione da monografia psicologico-biografica. I nietzscheani incondizionati sbagliano quando rivendicano per l'intero Nietzsche, con tutte le sue contraddizioni, un posto nella storia dello spirito; Tönnies sbaglia, insieme agli avversari incondizionati di Nietzsche, quando fa uso delle contraddizioni, che pesano per così dire solo su Nietzsche come persona, per confutare il nesso di pensieri unitario che si può trarre da esse e che fa sì che la storia della filosofia rimanga per lo meno l'espressione unilateralmente più marcata di uno degli elementi, il cui scontro non appianabile determina la sorte delle società e degli individui.

G. Simmel

Berlino

Friedrich Nietzsche zum 15ten Oktober 1903

*Ein Leben, doch erfüllt von starkem Ringen,
Sich in des Wesens Tiefe zu versenken,
Das Welgeheimniss forschend zu durchdringen -*
*

*So ward ihm heisse Leidenschaft das Denken!
Ein Schicksal galt es denkend zu bezwingen,
Einsam den Mast durch rauhen Sturm zu lenken!*
*

*Ihn treib ein über-menschliches Verlangen,
Nach Hohenluft ein kühnes Freiheitsebnen,
Doch Allzumenschliches hilt ihn gefangen.*
*

*Des Stumpfsinns Abgrund sah er um sich gähnen,
Da stieg ihm Zornesfarbe in die Wangen,
In Schaffensjauchzen barg er stille Thränen!*
*

*Was er erreichte? Freude anzuzünden
Und Mut zum Schönen, das ist ihm gelungen.
Weisheit und Künste lehrt'er sich verbünden.*
*

*Sein Siegeslied bat er nicht ausgesungen...
Doch Himmelsglanz lässt irdische Mängel schwinden,
Der Menschheit Genius halt ihn umschlungen!*

Ferdinand Tönnies

Frau Dr Elisabeth Förster-Nietzsche ehrenbietigst gewidmet.

A Friedrich Nietzsche per il 15 ottobre 1903¹

La vita consacrata a strenua lotta,
in sprofondar dell'essere nel fondo,
l'enigma a penetrar del vasto mondo -
*

Così divenne il suo pensar passione!
Col pensier dovè vincere un destino,
solo tenere la barra in gran tempesta!
*

Spingealo un desiderio sovrumano,
di libertà l'anelito alle altezze,
ma prigionier lo tenne il troppo-umano.
*

D'ottusità l'abisso scorse intorno:
d'ira gli rossegiarono le gote,
nel giubil del creare celò le lagrime!
*

Che cosa ottenne? Accendere del bello
gioia e coraggio, questo gli è riuscito.
Saggezza ed arti c'insegnò a legare.
*

Ma non potè cantare il suo peana...
Del cielo lo splendor cancella i manchi
terreni, il genio uman lo tiene avvinto!

Dedicato alla signora, dottoressa Elisabeth Förster-
Nietzsche, con l'ossequio di Ferdinand Tönnies.

Note

Introduzione

¹ Cfr. «Literarisches Centralblatt für Deutschland», 14 marzo 1885, p. 378; e P. Lanzky, *Also sprach Zarathustra*, in «Das Magazin für die Literatur des In- und Auslandes», n. 21, 1885, pp. 328 sgg. Sulla «fortuna» di Nietzsche in Germania sino all'anno della sua morte cfr. R.F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867-1900*, Berlin -New York, 1974, dal quale prendo molte delle notizie che seguono.

² Cfr. G. Brandes, *En Afhandling om aristokratisk radikalisme*, København, 1889; poi in lingua tedesca, *Aristokratischer Radikalismus. Etne Abhandlung über Friedrich Nietzsche*, in «Deutsche Rundschau», aprile 1890, pp. 52-89; infine nel volume *Menschen und Werke. Essays*, Frankfurt a.M., 1893, pp. 137-224. Traduzione inglese: *Friedrich Nietzsche*, London, 1914; traduzione francese: *Nietzsche. Une étude sur le radicalisme aristocratique*, in *Essais choisis*, Paris, 1914, pp. 103-195.

³ Cfr. O. Hansson, *Nietzscheanismus in Skandinavien*, in «Neue Freie Presse», 15 ottobre 1889.

⁴ O. Hansson, *Friedrich Nietzsche. Seine Persönlichkeit und sein System*, Leipzig, 1890, p. 29.

⁵ Cfr. L. Berg, *Friedrich Nietzsche. Studie*, in «Deutschland», 1890, pp. 148 sgg.; 168 sgg.

⁶ Cfr. H. Türck, *Friedrich Nietzsche und seine philosophischen Irrwege*, Jena, 1891.

⁷ Cfr. M. Zerbst, *Nein und Ja! Antwort auf Hermann Türcks*

Brochüre Friedrich Nietzsche und seine philosophischen Irrwege, Leipzig, 1892.

⁸ Cfr. K. Eisner, *Psychopathia spiritualis. Friedrich Nietzsche und die Apo-stel der Zukunft*, Leipzig, 1892.

⁹ M. Nordau, *Entartung*, 2 voll., Berlin, 1893, pp. 301-396, che cito dall'edizione italiana, *Degenerazione*, trad. it. di G. Oberosler, Torino, 1896, p. 448.

¹⁰ Cfr. H. Kaatz, *Die Weltanschauung Friedrich Nietzsches*, 2 vol., Dresden-Leipzig, 1892-1893.

¹¹ Cfr. R. Steiner, *Nietzscheanismus*, in «Literarischer Merkur», 2 aprile 1892, pp. 105-108.

¹² Cfr. G. Adler, *Friedrich Nietzsche, der Sozial-Philosoph der Aristokratie*, in «Nord und Süd», marzo 1891, pp. 224-240.

¹³ Cfr. F. Mehring, *Nietzsche als Philosophen des Kapitalismus*, in *Kapital und Presse*, Berlin, 1891, pp. 119-127.

¹⁴ F. Mehring, *Storia della socialdemocrazia tedesca [1897-1898]*, trad. it. di M. Montinari, 3 vol., Roma, 1961, vol. Ili, p. 1041.

¹⁵ Cfr. M. Werner, *Bismarck und Friedrich Nietzsche*, in «Die Gegenwart», 1892, pp. 211-215.

¹⁶ Cfr. F. Servaes, *Nietzsche und das Sozialismus*, in «Freie Bühne», gennaio-febbraio 1892, pp. 85-88; 202-211.

¹⁷ Cfr. R. Schellwien, *Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geist und das Wesen des Menschen*, Leipzig, 1892.

¹⁸ L. Andreas-Salomé, *Nietzsche, una biografia intellettuale [1894]*, trad. it. di A. Barbaranelli e G. Maragliano, Roma, 1979, p. 40.

¹⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Werke, Grossoktavausgabe*, 20 vol., Leipzig, 1894-1926. All'epoca in cui Tonnies scriveva il suo libretto su Nietzsche, erano stati pubblicati i volumi I-VIII, contenenti le opere pubblicate da Nietzsche stesso, nonché *L'Anticristo*, e i *Ditirambi di Dioniso* (vol. VIII) e i volumi IX e X, contenenti i primi frammenti postumi. Per la storia delle edizioni di Nietzsche cfr. M. Montinari, *Prologo*, in *Su Nietzsche*, Roma, 1981, pp. 3-13.

²⁰ Per la storia dell'Archivio Nietzsche cfr. D.M. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlin, 1991.

²¹ Cfr. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, trad. it. di M. Carpitella, 3 vol., Bari, 1980-1982, vol. III, pp. 187-196, che

ricostruisce le manovre di Elisabeth e le perplessità e i dubbi di Franziska Nietzsche circa l'opportunità di cedere alla figlia i diritti letterari, che appartenevano sempre a Nietzsche, quantunque egli fosse sotto tutela. Franziska Nietzsche commenterà in una lettera: «Quella firma mi è costata lacrime e sangue» (p. 189).

²² Cfr. E. Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches. Biographie*, 3 vol., Leipzig, 1895 (vol. I), 1897 (vol. II), 1904 (vol. III). Tonnies poté leggere e citare solo il primo volume dell'opera.

²³ M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, 1975, p. 138.

²⁴ Nietzsche, in «Corriere della Sera», 31 agosto-1 settembre 1900.

²⁵ Cfr. E. Kretzer, *Friedrich Nietzsche nach persönlichen Erinnerungen und aus seinen Schriften*, Leipzig, 1895.

²⁶ Cfr. P. Lanzky, *Friedrich Nietzsche als Mensch und als Dichter*, in *Unsere Dichter in Wort and Bild*, a cura di F. Tetzner, 5 vol., Leipzig, 1895, vol. V, pp. 19-32.

²⁷ Cfr. R. Steiner, *Friedrich Nietzsche. Ein Kàmpf/er gegen seine Zeit*, Weimar, 1895.

²⁸ Cfr. A. Tille, *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungs-Etbik*, Leipzig, 1895.

²⁹ Cfr. G. Simmel, *Friedrich Nietzsche. Ein moralphilosophische Silhouette*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 2, 1896, pp. 202-215, trad. it. *Friedrich Nietzsche. Un profilo filosofico-morale*, in «La società degli individui», 1, 1998, pp. 87-101.

³⁰ Cfr. H. Mann, *Zum Verständnis Nietzsches*, in «Das Zwanzigste Jahrhundert», 1896, pp. 246-251.

³¹ Cfr. L. Berg, *Der Übermensch in der modernen Literatur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhundert*, Paris, 1897.

³² Cfr. J. Duboc, *Anti-Nietzsche*, Dresden, 1897.

³³ Cfr. J. (Caftan), *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral*, Berlin, 1897.

³⁴ Cfr. M. Von Salis-Marschlins, *Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsches*, Leipzig, 1897.

³⁵ Cfr. A. Riehl, *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1897.¹¹ saggio di Riehl apparve nella collana dei «Classici della filosofia» dell'editore Frommann.

³⁶ Cfr. E. Fòrster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, vol. II, Leipzig, 1897.

³⁷ Cfr. E. De Roberty, *Nietzsche*, in «Revue internationale de sociologie», 1890; T. De Wyzéwa, *Frédéric Nietzsche, le dernier métaphysicien*, in «Revue Blanche», 1891, pp. 586-592; J. De Nethy, *Nietzsche-Zarathu-stra*, in «Revue Blanche», 1892, pp. 206-212.

³⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Le cas Wagner, un problème musical*, trad. di D. Halévy e R. Dreyfus, Paris, 1892; *À travers Voeuvre de Frédéric Nietzsche, extraits de tous ses ouvrages*, trad. di P. Lauterbach e A. Wagnon, Paris, 1893.

³⁹ Cfr. G. D'Annunzio, *Il caso Wagner*, in «La Tribuna», 31 luglio, 3 e 9 agosto 1893; *Il trionfo della morte*, Milano, 1894, con la dedica a F.P. Michetti che suona: «Noi tendiamo le orecchie alla voce del magnanimo Zarathustra, o Cenobiarca, e prepariamo nell'arte con sicura fede, l'avvento dell'*Übermensch*, del Superuomo».

⁴⁰ Cfr. *The new sophist*, in «Speaker», 28 novembre 1891, pp. 641-642; *Nietzsche and his Zarathustra's Gospel*, in «Lucifer», gennaio 1894.

⁴¹ Cfr. F. Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, trad. di A. Tille, London, 1896, *Works of Friedrich Nietzsche*, vol. Vili.

⁴² Cfr. F. Nietzsche, *The case of Wagner, Nietzsche contra Wagner, The twilight of idols, The Antichrist*, trad. di T. Common, London, 1896, *Works of Friedrich Nietzsche*, vol. XI.

⁴³ Cfr. *Nietzsche*, in «Times», 31 luglio 1896, p. 3; H. Ellis, *Friedrich Nietzsche*, in «The Savoy», 1896, vol. I, pp. 79-94, vol. II, pp. 57-63; G.B. Shaw, *Nietzsche in English*, in «Saturday Review», 11 aprile 1896, pp. 373-374; A. Seth Pringle Pattison, *Friedrich Nietzsche: his life and works*, in «Blackwood's Magazine», 1897, pp. 476-493.

⁴⁴ Cfr. G.B. Shaw, *Man and Superman*, Cambridge Mass., 1903.

⁴⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari in *Opere*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, 1964 sgg., vol. VI, tomo 1, pp. 277-278.

⁴⁶ Cfr. P. Friedrich, *Nietzsche-Kultus. Konferenz-Vortrag*, Leipzig, 1898; F. Freiberg, *Nietzsche-Kultus*, Leipzig, 1899. Sul culto di Nietzsche a Weimar cfr. anche H. Cancik, *Der*

Nietzsche-Kult in Weimar. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ara, in «Nietzsche-Studien», 16, 1987, pp. 405-429.

⁴⁷ F. Tonnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, Leipzig, 1897, pp.V-VI.

⁴⁸ Ferdinand Tonnies (Oldenswort, Schleswig, 26 luglio 1855-Kiel, 9 aprile 1936) compì gli studi liceali a Husum, dove entrò in relazione con il poeta Theodor Storm, simpatizzante delle idee democratiche e socialiste. Proseguì i suoi studi iscrivendosi, nel 1872, alla Facoltà di filologia classica dell'Università di Strasburgo e trasferendosi, nello stesso anno, all'università di Jena, dove ebbe modo di ascoltare le lezioni del grande storico della filosofia Kuno Fischer. Tra il 1873 e il 1874 studiò a Lipsia, dove ascoltò il filologo Friedrich Ritschl, già maestro di Nietzsche. Passò poi a Bonn e, quindi a Berlino (1875-1876), addottorandosi, infine, presso l'Università di Kiel con una tesi in latino sulle scienze dell'antichità classica. Da quel momento in poi, i suoi interessi si rivolsero sempre più verso la filosofia. Studiò Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, gli economisti Smith e Ricardo e, nel 1878, intraprese la lettura del primo libro del *Capitale* di Marx. Frattanto, a Berlino, entrò in rapporti con il filosofo Friedrich Paulsen. Nel 1881 ottenne la libera docenza a Kiel, discutendo una dissertazione sulla filosofia di Thomas Hobbes. Lavorava, nel frattempo, a quello che è considerato il suo capolavoro, *Comunità e società*, pubblicato nel 1887 e ben presto divenuto uno dei classici della nascente sociologia tedesca. Nel 1896 pubblicò *Vita e dottrina di Hobbes* e, nel 1907, *Lo sviluppo della questione sociale*. Nel 1913 divenne professore ordinario di Scienza dell'economia statale all'Università di Kiel. Simpatizzante della Repubblica di Weimar, nel 1921 pubblicò *Marx. Vita e dottrina*; nel 1922, *Critica dell'opinione pubblica*; nel 1926, *Progresso ed evoluzione sociale*; nel 1931, *Introduzione alla sociologia*; nel 1935, *Lo spirito dell'epoca moderna*. Morì all'età di ottantuno anni, da attivo antifascista. Non esiste ancora un'edizione completa delle sue opere, dei suoi manoscritti e delle sue lettere. I suoi scritti sociologici sono raccolti in F. Tonnies, *Soziologische Studien und Kritiken*, 3 voll., Jena, 1925-1929. È stato pubblicato, inoltre, il suo epistolario con Friedrich Paulsen: F. Tönnies-F. Paulsen, *Briefwechsel 1876-1908*, a cura

di O. Klose, E.G. Jacoby, I. Fischer, Kiel, 1961. Per una bibliografia completa e per uno studio sui suoi inediti cfr. rispettivamente: R. Fechner, *Ferdinand Tönnies: Bibliographie*, Hamburg, 1985; J. Zander, *Ferdinand Tönnies. Nachlass, Bibliothek, Bibliographie*, Kiel, 1980.

⁴⁹ F. Tönnies, *Selbstdarstellung*, in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbst-darstellungen*, a cura di R. Schmitt, Leipzig, 1922, pp. 199-234, ora in R.F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, cit., p. 11.

⁵⁰ Ivi, p. 17.

⁵¹ F. Tönnies, lettera a F. Paulsen del 29 febbraio-1 marzo 1880, in F. Tönnies-F. Paulsen, *Briefwechsel*, cit., pp. 74-75, ora in R.F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, cit., p. 40.

⁵² Cfr. *ibidem*.

⁵³ Sulle reazioni suscitate dalla pubblicazione di *Umano, troppo umano* fra gli amici di Nietzsche e presso la cerchia di Wagner cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1875-1879*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, trad. it. di M.L. Pampaioni Fama, Milano, 1995, *Notizie e note*, a cura di F. Gerratana e G. Campioni, pp. 562-578: Wagner afferma che si tratta di «Réeflessi» (p. 565), Cosima, che molte cose hanno contribuito alla nascita del libro, tra le quali anche «un dottor Rée molto viscido» (p. 566), Rohde si domanda come si possa, improvvisamente, diventare Rée (p. 568). Solo Paul Rée saluta il libro di Nietzsche definendolo «il libro dei libri».

⁵⁴ F. Tönnies, *Selbstdarstellung*, cit., in R.F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, cit., p. 49. Della visita che Tönnies rese a Franziska Nietzsche sembra non siano rimaste altre tracce.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ F. Tönnies, *Also Sprach Zarathustra*, in «Deutsche Literaturzeitung», 10 dicembre 1892, pp. 1612-1613, di cui diamo la traduzione italiana in appendice.

⁵⁷ F. Tönnies, *Nietzsche-Narren*, in «Ethische Kultur», 1893, pp. 5-11, poi in F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, a cura di G. Rudolph, Berlin, 1990, pp. 99-104: p. 99, di cui diamo la traduzione italiana in appendice. Lo scritto del 1897 intitolato *Nietzsche und die Humanität* contiene, invece, un'anticipazione

dell'ultima parte del libro *Der Nietzsche-Kultus* (pp. 96-114), che di lì a poco sarebbe apparso nelle librerie. Cfr. F. Tönnies, *Nietzsche und die Humanität*, in «Ethische Kultur», 23 e 30 gennaio 1897.

⁵⁸ F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, cit., p. 1.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. VI-VIII.

⁶⁰ *Ivi*, p. 8. Cfr. K. Marx, *Il capitale*, libro I, trad. it. di D. Cantimori, Roma, 1964⁵ (rist. anastatica, 1997), p. 33, *Prefazione alla prima edizione*: «Anche quando una società è riuscita a intravedere la legge di natura del proprio movimento - e fine ultimo al quale mira quest'opera è di svelare la legge economica del movimento della società moderna - non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto».

⁶¹ *Ivi*, p. 9.

⁶² *Ivi*, p. 10.

⁶³ *Ivi*, pp. 10-11.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 12.

⁶⁶ *Ivi*, p. 20.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 14-15.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 16-17. Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, 1993, p. 5, *Prefazione*: «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza».

⁶⁹ *Ivi*, p. 21. Cfr., in proposito, L. Andreas-Salomé, *Nietzsche, una biografia intellettuale*, cit., pp. 69-138, che aveva

parlato di altrettante «metamorfosi».

⁷⁰ Cfr. E. Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, cit.

⁷¹ F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, cit., pp. 21-22.

⁷² Ivi, p. 24.

⁷³ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, ovvero greicità e pessimismo*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. III, tomo 1, pp. 45, 159; nonché p. 9, *Tentativo di autocritica*.

⁷⁴ Cfr. F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, cit., pp. 26-27.

⁷⁵ Ivi, p. 29.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi, pp. 31-32. Cfr. P. Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, 1877, p. VIII.

⁷⁹ Cfr. ivi, p. 30. Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. IV, tomo 3, af. 33, p. 23. Cfr. anche A. Schopenhauer, *La libertà del volere*, trad. it. di E. Pocar, Bari, 1981, p. 105: «Il problema del libero arbitrio è realmente una pietra di paragone con la quale si possono distinguere le menti profonde dalle superficiali».

⁸⁰ Cfr. ivi, p. 33. Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. IV, tomo 2, af. 45, pp. 53-54: *Doppia preistoria del bene e del male*.

⁸¹ F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, cit., p. 40.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 41.

⁸⁴ Ivi, p. 44.

⁸⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. V, tomo 2, af. 24, p. 69.

⁸⁶ F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, cit., p. 43.

⁸⁷ Cfr. L. Andreas-Salomé, *Nietzsche, una biografia intellettuale*, cit., p. 99. La lettera di Nietzsche, del 3 luglio 1882, è in F. Nietzsche, *Briefwechsel*, in *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo 1, Berlin, 1981, *Briefe von Nietzsche. Januar 1880-Dezember 1884*, pp. 216-217.

⁸⁸ F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, cit., p. 54.

⁸⁹ Ivi, pp. 55-56.

⁹⁰ Ivi, p. 57.

⁹¹ Ivi, p. 58.

- 92 Ivi, p. 61.
- 93 *Ibidem*.
- 94 Ivi, p. 62.
- 95 Ivi, p. 65.
- 96 Ivi, pp. 70-71.
- 97 Ivi, p. 73.
- 98 F. Tonnies, *Comunità e società*, trad. it. di G. Giordano, Milano, 1979, p. 45.
- 99 Ivi, p. 163.
- 100 Ivi, p. 45.
- 101 Ivi, p. 163.
- 102 F. Tonnies, *Der Nietzsche-Kultus*, cit., p. 74.
- 103 Ivi, p. 89.
- 104 Ivi, p. 88.
- 105 Ivi, p. 91.
- 106 Ivi, p. 92.
- 107 Ivi, p. 94.
- 108 *Ibidem*.
- 109 Ivi, p. 98.
- 110 Cfr. ivi, p. 99. Tonnies, a questo proposito, cita E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, in *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino, 1963, p. 244: «Ma l'età della cavalleria è finita, spodestata da quella dei sofisti, degli economisti e dei contabili; e con essa estinta giace per sempre la gloria d'Europa». Ma cfr. anche K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di P. Togliatti, Roma, 1990, p. 8, dove è detto che la borghesia «ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, della sentimentalità piccolo-borghese».
- 111 Ivi, p. 101.
- 112 *Ibidem*.
- 113 Ivi, p. 109. Cfr. K. Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, p. 270, che parla di «orrore civilizzato del sovraccarico di lavoro» e descrive le «Branche dell'industria inglese senza limite legale allo sfruttamento» (pp. 278-291).
- 114 F. Nietzsche, *L'Anticristo*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo 3, p. 243.
- 115 F. Mehring, *Aesthetische Streifzüge IX (Über Nietzsche)*, in «Neue Zeit», 1899, ora in F. Mehring, *Aufsätze zur Geschichte*

der Philosophie, a cura di D. Bergner, Leipzig, 1960, pp. 196-211: 199.

¹¹⁶ Cfr. G. Simmel, Recensione di F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, in «Deutsche Literaturzeitung», 1897, pp. 1645-1651, di cui diamo la traduzione italiana in appendice. Il libro di Tönnies ebbe inoltre le seguenti recensioni: F. Paulsen, *Zum Nietzsche-Kultus*, in «Vossische Zeitung», 14 marzo 1897; H. Gallwitz, in «Preußische Jahrbücher»,

1897, pp. 324-342; *Schriften über Nietzsche*, in «Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung», 1897, coll. 722-775; S. Saenger, *Friedrich Nietzsche und die Kathederphilosophie*, in «Vossische Zeitung», 13 giugno 1897; *Nietzscheana*, in «Die Grenzboten», 1897, pp. 328 sgg.; A. Heubaum, *Werke über Nietzsche*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1899, pp. 361-375. Cfr., anche a questo proposito, R.F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, cit.

¹¹⁷ Cfr. F. Tönnies, *Briefe Elisabeth Forster-Nietzsche*, 1. September 1900, in Goethe-Schiller Archiv, Weimar, 72/649.

¹¹⁸ Cfr. Goethe-Schiller Archiv, Weimar, 72/649. Le lettere di Tönnies a Elisabeth Forster-Nietzsche sono in corso di pubblicazione a cura di F. Simon-Ritz e di chi scrive. Della poesia *A Friedrich Nietzsche per il 15 ottobre 1903* diamo la traduzione italiana in appendice.

Il culto di Nietzsche

¹ T. Storm, *Nach Reisegesprächen*, in *Storms Werke*, vol. I, Berlin-Weimar, 1988, p. 21.

² Cfr. R.W. Emerson, *Saggi*, a cura di P. Bertolucci, Torino, 1962, pp. 223-224. Nietzsche cita in maniera lacunosa dalla versione tedesca da lui posseduta: *Versuche*, trad. di G. Fabricius, Hannover, 1858, pp. 226-227. Il passo in questione si trova in *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di M. Montinari, in *Opere*, vol. III, tomo 1, Milano, 1972, pp. 456-457; l'ultima frase nel testo nietzscheano è in corsivo.

³ *Chider*, *Chidhr*, *Chadir*, in arabo «il verde»; nell'Islam figura leggendaria, perennemente in cammino, la cui vita si protrae fino al giorno del giudizio senza conoscere la vecchiaia.

4 «Anche quando una società è riuscita a intravedere la legge di natura

del proprio movimento [...] non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto»: K. Marx, *Il capitale*, libro I, trad. it. di D. Cantimori, Roma, 1964⁵ (rist. anastatica, 1997), p. 33.

⁵ J.W. Goethe, *Impazienza*, trad. it. di R. Fertonani, in *Tutte le poesie*, vol. I, tomo 2, Milano, 1989, p. 939.

⁶ Per una critica del darwinismo sociale si veda ad esempio F. Tönnies, *Die Anwendung der Deszendenztheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung* (parti 1-6), in *Soziologische Studien und Kritiken*, vol. I, Jena, 1925, pp. 133-329.

⁷ WW, VIII, p. 218 (n.d.a.). F. Nietzsche, *Il Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, tomo 3, Milano, 1970, p. 169.

⁸ *Ibidem*. Masini traduce con «virtù libera dalla ipocrisia morale» dove Nietzsche parla di «moralinfreie Tugend». Cfr. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, in *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, Berlin, 1980, p. 170.

⁹ «In realtà il problema dell'origine del male già mi correva dietro quando avevo tredici anni: a esso dedimai, in un'età in cui si ha "diviso il cuore tra Dio e fanciulleschi giuochi" [Goethe], il mio primo giuoco d'infanzia letterario, il mio primo esercizio calligrafico di filosofia - e per quanto concerne la mia "soluzione" del problema, a quel tempo, ebbene, com'è logico, resi l'onore a Dio e feci di lui il *padre* del male»: F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, tomo 2, Milano, 1968, p. 215. L'«esercizio calligrafico» ricordato da Nietzsche è uno scritto non conservato di cui egli fa menzione anche in un frammento della primavera-estate del 1878: «Da bambino visto Iddio nella sua gloria. - Primo scritto filosofico sulla nascita del diavolo (Dio pensa se stesso, ma può farlo solo rappresentandosi il suo contrario)»: *Frammenti postumi 1878-1879*, trad. it. di M. Montinari, in *Opere*, vol. IV, tomo 3, Milano, 1967, p. 285, 28 [7].

¹⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 215-216.

¹¹ WW, Vili, p. 219 (n.d.a.). F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 169.

12 WW, VII, p. 117 {n.d.a.}. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, tomo 3, cit., p. 107.

13 WW., VII, p. 161 {n.d.a.}. Ivi, p. 149.

14 *Ibidem* {n.d.a.}.

15 Cfr. E. Föster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, vol. I, Leipzig, 1895 {n.d.a.}. Il secondo e il terzo volume dell'opera uscirono rispettivamente nel 1897 e nel 1904.

16 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, ovvero greicità e pessimismo*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, vol. III, tomo 1, Milano, 1972, p. 132.

17 *Ibidem*. Il corsivo è di Tönnies.

18 Cfr. ivi, p. 114.

19 Ivi, p. 133.

20 Ivi, p. 6.

21 Ivi, p. 121. Tönnies omette il corsivo.

22 *Ibidem*.

23 Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, vol. III, tomo 1, cit., p. 337.

24 Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., pp. 9, 45, 159.

25 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, trad. it. di G. Colli e C. Colli-Staude, in *Opere*, vol. III, tomo 3, parte prima, Milano, 1989, p. 203,7 [156].

26 Ivi, p. 218, 7 [196]. Tönnies omette i corsivi.

27 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, in *Opere*, vol. VI, tomo 1, Milano, 1968, pp. 263-270: *Il convalescente*.

28 W., X, p. 452. Cfr. sopra i passi del *Nacbläss* in WW., IX, pp. 163 sgg. (n.d.a.). Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1875-1876*, trad. it. di G. Colli e M. Montinari, in *Opere*, vol. IV, tomo 1, Milano, 1967, p. 159, 6 [3].

29 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, vol. IV, tomo 3, Milano, 1967, p. 9, *Prefazione alla seconda edizione*, settembre 1886.

30 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, cit., aforisma 33, p. 23. Si tratta di una parafrasi di A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, trad. it. di E. Pocar, Roma-Bari, 1981, p. 105. Il passo in questione recita: «Il problema del libero arbitrio è

realmente una pietra di paragone con la quale si possono distinguere le menti profonde dalle superficiali».

³¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, vol. IV, tomo 2, Milano, 1965, p. 83.

³² Ivi, p. 85. Tönnies omette il corsivo.

³³ Cfr. P. Rée, *Der Ursprung der moraltschen Empfindungen*, Chemnitz, 1877, p. VIII.

³⁴ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, cit., p. 48. Il corsivo è di Tönnies.

³⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 216.

³⁶ Cfr. ivi, p. 225.

³⁷ Ivi, p. 226.

³⁸ Su questo tema, da ricondursi principalmente all'influenza dell'opera *Das Mutterrecht* (1861) di J.J. Bachofen, cfr. anche F. Tönnies, *Einführung in die Soziologie*, Stuttgart, 1931, pp. 36, 261-269, 292-294 e 306-309.

³⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, vol. V, torno 1, Milano, 1964, p. 22.

⁴⁰ Cfr. ivi, aforisma 16, p. 19.

⁴¹ Ivi, p. 25.

⁴² Ivi, aforisma 20, p. 22. Il secondo corsivo e il punto esclamativo sono di Tönnies.

⁴³ Ivi, p. 99.

⁴⁴ Ivi, aforisma 132, pp. 100-101.

⁴⁵ Ivi, p. 100.

⁴⁶ WW., X, p. 234, *Le angustie della filosofia (n.d.a.)*. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874. Parte seconda*, trad. it. di G. Colli e C. Colli-Staude, in *Opere*, vol. III, tomo 3, parte seconda, Milano, 1992, p. 319, frammento 29 [220], nonché il frammento 29 [216], p. 316. *Le angustie della filosofia* è il titolo di una delle tredici *Considerazioni inattuali* che Nietzsche progettava nel 1873 (cfr. ivi, p. 301, 29 [164]).

⁴⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, cit., p. 79.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp. 227-28.

⁵⁰ *Ibidem*. Tönnies omette il corsivo.

⁵¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, cit., pp. 80-81.

⁵² F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, vol. IV, tomo 3, cit., p. 220.

- 53 F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp. 262-263.
- 54 F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, cit., p. 229.
- 55 Ivi, p. 254.
- 56 Ivi, p. 137.
- 57 Ivi, p. 215.
- 58 F. Nietzsche, *Aurora*, cit., aforisma 575, p. 269.
- 59 Ivi, p. 268.
- 60 F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, cit., p. 249.
- 61 Ivi, p. 251.
- 62 Ivi, aforisma 275, p. 241.
- 63 Ivi, p. 251.
- 64 F. Nietzsche, *Aurora*, cit., aforisma 206, p. 152.
- 65 Ivi, p. 153. Tönnies omette il corsivo.
- 66 La citazione è invece tratta da F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, cit., aforisma 278, p. 243.
- 67 F. Nietzsche, *Aurora*, cit., aforisma 195, pp. 138-140.
- 68 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, vol. V., tomo 2, Milano, 1991, nuova edizione rivista a cura di M. Carpitella, aforisma 24, p. 69.
- 69 *Ibidem*.
- 70 Ivi, p. 89.
- 71 Ivi, p. 68.
- 72 Ivi, p. 186.
- 73 Ivi, p. 192.
- 74 Ivi, p. 218.
- 75 Ivi, p. 204.
- 76 Ivi, p. 206. Il primo corsivo è di Tönnies.
- 77 Ivi, p. 204.
- 78 Ivi, p. 134. Il secondo corsivo è di Tönnies.
- 79 Ivi, p. 25.
- 80 Ivi, aforisma 309, p. 211.
- 81 Ivi, p. 45.
- 82 Ivi, pp. 44-45.
- 83 *Xenos*, in greco, è l'ospite. Il XIII libro degli *Epigrammi* di Marziale, che tratta dei doni dell'ospite, s'intitola ad esempio *Xenia*. Nella letteratura moderna il termine fu utilizzato, tra gli altri, da Goethe e Schiller che intitolarono *Xenien* una serie di distici polemici apparsi sul *Musen-Almanach für das Jahr 1797*.
- 84 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 22-23. Prefazione

alla seconda edizione, autunno 1886.

85 *Ibidem*.

86 Ivi, pp. 229-230.

87 *Ibidem*.

88 Ivi, p. 16. *Prefazione alla seconda edizione*.

89 Ivi, p. 15.

90 Cfr. L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894. Quest'opera ha il pregio di avere avviato una comprensione profonda e oggettiva dello strano fenomeno (n.d.a.). La lettera di Nietzsche, datata 3 luglio 1882, si trova ora in F. Nietzsche, *Briefwechsel*, in *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo 1, Berlin-New York, 1981, pp. 216-217. Cfr. L. Andreas-Salomé, *Nietzsche. Una biografia intellettuale*, trad. it. di A. Barbanelli e G. Maragliano, Roma, 1979, p. 99.

91 Così nella lettera appena citata (n.d.a.).

92 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 237.

93 Così egli stesso, successivamente in WW., Ili, p. 13 (n.d.a.). Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, cit., p. 7.

94 Ivi, pp. 6-8.

95 Si tratta del verso duecentesco: «Col volere combatteva / contro voglia pur voleva: / e voleva e poi fuggiva» tratto da G. von Strassburg, *Tristano*, trad. it. a cura di L. Mancinelli, Torino, 1985, verso 11750.

96 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, tomo 2, cit., pp. 151-152.

97 «Io sono un nobiluomo polacco pur sang, senza commistioni neppure di una goccia di sangue cattivo, e tanto meno di sangue tedesco»: F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. it. di R. Calasso, in *Opere*, vol. VI, tomo 3, cit., p. 275.

98 WW., VI, p. 13 (n.d.a.). F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 46; il primo corsivo è di Tönnies.

99 Ivi, p. 6.

100 Cfr. ivi, pp. 51-53 (*Della guerra e dei guerrieri*).

101 Ivi, p. 56 (*Del nuovo idolo*).

102 Cfr. ivi, p. 61 (*Delle mosche e del mercato*).

103 Ivi, p. 63 (*Della castità*).

104 Cfr. ivi, p. 65 (*Dell'amico*).

105 Cfr. ivi, p. 69 (*Dei mille e uno scopo*).

106 Cfr. ivi p. 71 (*Dell'amore del prossimo*).

- 107 Cfr. ivi, p. 75 (*Del cammino del creatore*).
- 108 Cfr. ivi, pp. 76-77 (*Delle femmine vecchie e giovani*).
- 109 Cfr. ivi, p. 80 (*Del morso della vipera*).
- 110 Cfr. ivi, p. 83 (*Dei figli e del matrimonio*).
- 111 Cfr. ivi, pp. 84-87 (*Della libera morte*).
- 112 Ivi, pp. 88-90 (*Della virtù che dona*).
- 113 Ivi, p. 93.
- 114 Cfr. ivi, pp. 203-209 (*Della virtù che rende meschini*).
- 115 Ivi, p. 229 (*Delle tre cose malvagie*).
- 116 Ivi, p. 243 (*Di antiche tavole e nuove*).
- 117 Cfr. ivi, p. 247.
- 118 Ivi, p. 260.
- 119 Ivi, p. 261.
- 120 Ivi, p. 276 (*La seconda canzone di danza*).
- 121 Ivi, p. 180 (*L'ora senza voce*).
- 122 Ivi, p. 194 (*La visione e l'enigma*).
- 123 Ivi, pp. 265-266 (*Il convalescente*).
- 124 Ivi, pp. 269-270.
- 125 Cfr. ivi, pp. 388-393 dove gli stessi versi ricorrono prima come intermezzo e poi nella chiusa.
- 126 Ivi, pp. 277-278 (*La seconda canzone di danza*).
- 127 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 204. Il corsivo è di Tönnies.
- 128 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 15.
- 129 *Ibidem*. Cfr. anche F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 357-359 (*Dell'uomo superiore*). La citazione di Tönnies è presa, con tutta evidenza, dal *Tentativo di autocritica*, sebbene sia poi riportata con interpolazioni e inserendo il corsivo.
- 130 Cfr. F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*, trad. it. di G. Colli, in *Opere*, vol. VI, tomo 4, Milano, 1970, pp. 3-71.
- 131 Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, vol. VIII, tomo 3, Milano, 1974, p. 339, 19 [8].
- 132 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 361 (*Il canto della melanconia*).
- 133 Ivi, pp. 362, 364-365.
- 134 Il passo è ripetuto anche nell'epilogo di *Nietzsche contra Wagner*, WW., VIII, pp. 208 sg. (n.d.a.). Cfr. F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, tomo 3, cit., p. 414.

- 135 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., aforisma 344, p. 243.
- 136 Ivi, pp. 22-23.
- 137 F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp. 7-8. L'ultimo corsivo è di Tonnies.
- 138 Ivi, p. 5.
- 139 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., aforisma 343, p. 239.
- 140 «Nessuno ha dunque, fino ad oggi, saggiato il valore di quella famosissima medicina che ha nome morale»: ivi, aforisma 345, p. 246.
- 141 Cfr. ivi, aforisma 352, p. 256.
- 142 Il titolo dell'opera recita invece *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*; cfr. al riguardo G. Colli e M. Montinari, *Notizie e note*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. VI, tomo 3, cit., p. 520.
- 143 «Per essere buon filosofo si ha da essere asciutti, chiari, senza illusioni. Un banchiere che abbia fatto fortuna possiede una parte del carattere richiesto per fare delle scoperte in filosofia, per veder cioè chiaro in ciò che è»: F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 45-46.
- 144 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 153.
- 145 F. Nietzsche, *Il caso Wagner Un problema per amatori di musica*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, tomo 3, cit., p. 5.
- 146 Cfr. L. Andreas-Salomé, *Nietzsche. Una biografia intellettuale*, cit., pp. 139-218, dove di «sistema», a dire il vero, si parla solo tra virgolette e, come precisa l'autrice: «solo di un sistema che si basa più sulla disposizione d'animo complessiva che sulla chiara unità di una deduzione concettuale» (ivi, p. 140).
- 147 Cfr. A. Tille, *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik*, Leipzig, 1895.
- 148 A. Riehl, «Wahrheit», VII, 1 (n.d.a.). A. Riehl, *Nietzsche als Denker*, in «Die Wahrheit», VII, 1, 1896, pp. 1-10, 51-60, 85-92 e 140-150.
- 149 Nella raccolta dell'editore F. Frommann (n.d.a.). In realtà si tratta dello stesso autore citato alla nota precedente: A. Riehl, *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1897.

- 150 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 236.
- 151 Ivi, pp. 232-233.
- 152 Ivi, pp. 239-240.
- 153 Ivi, p. 240.
- 154 Ivi, pp. 243-244.
- 155 Ivi, p. 245.
- 156 Ivi, p. 250. Tönnies omette il corsivo.
- 157 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., aforisma 201, p. 98.
- 158 Ivi, p. 99.
- 159 Ivi, p. 100.
- 160 Ivi, aforisma 191, p. 89.
- 161 Ivi, p. 90.
- 162 Ivi, aforisma 44, p. 49.
- 163 Ivi, aforisma 202, p. 101.
- 164 Ivi, aforisma 62, p. 68.
- 165 Ivi, aforisma 61, p. 66.
- 166 Ivi, pp. 66-67.
- 167 Ivi, aforisma 62, p. 68. Il corsivo è di Tönnies.
- 168 Cfr. F. Nietzsche, *Il caso Wagner*, cit., p. 6.
- 169 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 232.
- 170 *Ibidem*. Il corsivo è di Tönnies.
- 171 *Ibidem*.
- 172 Ivi, pp. 231-232.
- 173 Ivi, p. 230.
- 174 «*Amleto*: Guardate quella nuvola lassù. Non vi pare che richiami la forma di un cammello? *Polonio*: Eh, per la messa, proprio d'un cammello, sì. *Amleto*: O, piuttosto, di una donnola? *Polonio*: Una donnola, sì, dalla forma del dorso. *Amleto*: O una balena? *Polonio*! Spicciata. Una balena»: W. Shakespeare, *Amleto*, atto terzo, scena seconda, trad. it. di C.V. Lodovici, in *Teatro*, vol. II, Torino, 1960, pp. 798-799.
- 175 Scrive in realtà Nietzsche: «S'indovina chi ha in genere sulla coscienza l'invenzione della "cattiva coscienza" - l'uomo del *ressentiment*»: *Genealogia della morale*, cit., p. 273.
- 176 Ivi, p. 283.
- 177 Ivi, pp. 285-286.
- 178 Ivi, p. 287. Tönnies omette il corsivo.
- 179 Ivi, p. 292.
- 180 Ivi, p. 231.

181 Ivi, p. 358. Tönnies omette il corsivo.

182 F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 255.

183 Ivi, pp. 252, 255, 257.

184 Nel momento in cui porto a termine questo scritto, sullo «Schmollers Jahrbuch», XX, 4, 1896, viene pubblicato un saggio di Kurt Breysig dal titolo «Über die soziale Entwicklung der fiihrenden Völker Europas» [*Sull'evoluzione sociale dei popoli alla guida dell'Europa*]. Il carattere sociale del cristianesimo delle origini viene descritto in queste pagine nei termini di «un livellamento che rende uguali» (!), se non come la dissoluzione di ogni legame sociale o politico, come l'«individualismo di massa» più coerente; si fa inoltre osservare «quanto le argomentazioni esposte in precedenza siano debitorie alla parte moderata (nota bene) dei ragionamenti di Nietzsche, è cosa che è appena il caso di sottolineare». Io affermo al contrario che tutto il valore dell'*Anticristo*, ammesso che gliene spetti uno, sta nella sua *mananza di misura*, la *caricatura*, eseguita con intelligenza, produce un ritratto i cui tratti s'imprimono con forza inconsueta. Il signor Breysig e altri autori possono avere appreso qualcosa dalla «parte moderata» dei ragionamenti di Nietzsche; sotto il rispetto del significato, in essa non vi è però nulla di oggettivamente nuovo. In base alla sua *origine*, la dottrina cristiana non fu null'altro che un ebraismo umanistico e liberale e tale restò a lungo nella scuola di Pietro. A ragione Lecky (*History of European Morals*) ha tra gli altri sottolineato come il cristianesimo accolse successivamente in sé la dottrina stoica della fratellanza universale. Nel lavoro citato, come in molte recenti indagini di filosofia della storia, l'influenza di Nietzsche si estende dall'inizio alla fine di queste opere. Queste ricerche divengono perciò puramente ideologiche e, di conseguenza, risultano arretrate rispetto alle descrizioni degli stessi oggetti che provengono dall'ambito *marxiano*, e tanto più arretrate, quanto maggiori sono le loro carenze (*n.d.a.*). Lo scritto di W.E.H. Lecky, *History of European Morals from Augustin to Charle-Magne*, London, 1884, VI ediz., era noto anche a Nietzsche che ne possedeva la versione tedesca.

185 E Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 168-169.

186 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 218.

187 Tönnies s'ispira liberamente ai seguenti versi:

«Camerati a cavallo, alla battaglia / Moviamo in cerca della libertà. / Solo alla guerra l'uom sa quanto vaglia, / Dove del suo coraggio prova dà»: F. Schiller, *Wallenstein*, parte I: *L'accampamento di Wallenstein*, scena undicesima, trad. it. di B. Allason, Torino, 1969, p. 507.

188 J.W. Goethe, *Torquato Tasso*, atto secondo, scena prima, trad. it. di G. Forti, in *Teatro*, Torino, 1973, p. 440.

189 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., aforisma 362, p. 279.

190 «Ma l'età della cavalleria è finita, spodestata da quella dei sofisti, degli economisti e dei contabili; e con essa estinta giace per sempre la gloria d'Europa»: E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, a cura di A. Martelloni, in *Scritti politici*, Torino, 1963, p. 244.

191 F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 170.

192 *Ibidem*.

193 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 252.

194 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., aforisma 258, p. 176. Tonnies non riporta l'ultimo corsivo.

195 Ivi, aforisma 259, p. 177.

196 Cfr. ivi, pp. 177-178.

197 Ivi, aforisma 257, p. 175.

198 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., aforisma 283, p. 192.

199 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., aforisma 258, p. 176. Tonnies non riporta il corsivo.

200 Ivi, aforisma 257, cit., p. 175. Il corsivo è di Tonnies.

201 F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 172. Tönnies omette l'ultimo corsivo.

202 Ivi, p. 171.

203 Ivi, p. 170.

204 Cfr. T. Storm, *Storms Werke*, vol. I, cit., p. 61.

205 Per questa ragione mantengo il silenzio anche sul già citato libro del signor Tille che - scritto senza cognizione alcuna dell'evoluzione reale e della storia dell'etica - si definisce «un libro di etica dell'evoluzione». Questo autore non vede (come il suo maestro Nietzsche) che la morale della compassione è solo *una* forma dell'etica individuale - di certo quella che si converte con maggior facilità in etica *sociale* — al cui fianco è sempre fiorita tanto quella dell'egoismo razionale,

quanto quella della coscienza e del dovere. L'etica sociale, da lui voluta (e che io promuovo energicamente) in vista del miglioramento della razza, è soltanto un'espressione dell'«idea» autenticamente «moderna» dell'eudaimonismo, che viene sostenuta anche dagli «apostoli dell'uguaglianza». Questo etico «aristocratico» si batte dunque in prima linea per l'abolizione del diritto di successione! (n.d.a.)

206 *Tocqueville* dice da qualche parte: «Oserò dire che la dottrina dell'*interesse ben inteso* mi sembra, tra tutte le teorie filosofiche, la più appropriata ai bisogni degli uomini del nostro tempo, e che vedo in essa la *garanzia* più valida che rimanga loro *contro se stessi*» [A. Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, in *Scritti politici*, vol. II, Torino, 1968, p. 614]. Il cinese Tscheng-Ki-Tong, che aveva vissuto per molti anni nelle capitali europee, esprime la sua meraviglia sul fatto che da noi si abbia il cuore pieno di compassione per *mali che non si conoscono*. Per contro nulla lo colpiva così tanto nella prassi di vita come l'indifferenza del cuore umano. L'esercizio delle virtù veniva descritto come un miracolo. «Quando un amico cade in disgrazia, stargli accanto è per noi un uso che non consideriamo una virtù [...] da noi l'individuo umano non è così isolato», in «*Revue des deux Mondes*», 15 maggio 1884 (n.d.a.).

207 F. Nietzsche, *Aurora*, cit., aforisma 50, pp. 41-42.

208 F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 241.

209 Ivi, p. 243.

210 Ivi, pp. 260-261.

211 Ivi, p. 243.

212 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 193-194. Il secondo corsivo è di Tönnies che omette il primo.

213 F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, cit., p. 411.

Ferdinand Tönnies: Recensione di «Così parlò Zarathustra»

¹ «*Deutsche Literaturzeitung*», XIII, 50, 10 dicembre 1892, pp. 1612-1613.

² F. Nietzsche, *Aurora*, cit., aforisma 50, pp. 41-42.

Ferdinand Tonnies; «I buffoni di Nietzsche»

¹ *Nietzsche-Narren*, in «Ethische Kultur», 1, 1893, pp. 5-11, ora in F. Tonnies, *Der Nietzsche-Kultus. Etne Kritik*, Berlin, 1990, pp. 99-104.

² Una volta Pierre Leroux disse che un tempo Gesù Cristo cacciò i mercanti dal tempio; al giorno d'oggi si può osservare il fenomeno inverso (n.d.a.).

Georg Simmel, Recensione di «Il culto di Nietzsche»

¹ «Deutsche Literaturzeitung», XVIII, 42, 23 ottobre 1897, pp. 1645-1651.

² Cfr. F. Tonnies, *Il culto di Nietzsche*, paragrafo 23.

³ Nel mio saggio su Nietzsche, apparso sulla rivista di Falkenberg, fascicolo 107, ho raccolto una serie di passi che dimostrano quanto affermato. Sull'importanza del fatto che si possano addurre anche delle frasi nietzscheane che si muovono nella direzione opposta, vedi la conclusione di questa critica (n.d.a.). Cfr. G. Simmel, *Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 2, 1896, pp. 202-215, trad. it. *Friedrich Nietzsche. Un profilo filosofico-morale*, «La società degli individui», 1, 1998, pp. 87-101.

⁴ Cfr. F. Tonnies, *Il culto di Nietzsche*, paragrafo 25.

Ferdinand Tonnies, «A Friedrich Nietzsche per il 15 ottobre 1903»

¹ «Goethe-Schiller Archiv», Weimar, 72/649.